

Año 6, Vol. 6, Núm. 11 enero-junio 2020 | ISSN 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Dossier no. 4: Etnografía de prácticas e instituciones en la época posmoderna



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 6, vol. 6, núm. 11 enero-junio 2020 Dossier 4

Editor invitado Andrew Roth Seneff



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Información legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 6, vol. 6, núm. 11, enero-junio 2020 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 1 de enero de 2020.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, trípodes y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La obra de la portada se titula “El Rebaño” y pertenece al artista plástico José Luis López Galván (México). Su obra se puede encontrar en la siguiente dirección:

<http://joseluislopezgalvan.blogspot.com/>

Ilustraciones de interior

Galle Philippe (1537-1612) Noua reperta.

Publisher: [Antwerp? : P. Galle?]. Collection: smithsonian. Digitizing sponsor:

Smithsonian Libraries. Language: Latin

Tomado de:

<https://archive.org/details/nouareperta00stra/page/n37>

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

Dr. José de Jesús Williams

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Celia Rosado Avilés

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Dirección editorial

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, INAH. Yucatán.

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dra. Inés Cortéz Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

COMITÉ ASESOR

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán

Dr. Bradley S. Epps

Universidad de Cambridge, Reino Unido

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia,
Mérida, Yuc.

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dr. Guillermo Alonso Meneses.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Escala Rabadán.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Vázquez León.

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente. Jalisco.

Dr. Carlos Welsh Rodríguez.

Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra.

Dra. Lourdes Romo Aguilar.

El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (Chihuahua).

Dr. Juan Manuel Rodríguez Estevez.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

EDITORES DE PRODUCCIÓN

Aurora Euan Couoh

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Gonzalo Rosado García

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Rodrigo Vences Nava

Universidad Autónoma de Yucatán

SERVICIO SOCIAL Y BECARIOS

Ilka Martínez Otero

Becaria programa Jóvenes Construyendo el Futuro
Universidad Autónoma de Yucatán

Ana Aimee García

Becaria programa Jóvenes Construyendo el Futuro

Samantha Perez Colín

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)

Ulrick Nettel Rosario

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)

Elisa Lissandra Chablé Ehuán

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)

Daniel Alejandro Sibaja Tuz

Universidad Autónoma de Yucatán (Servicio Social)



Índice

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 6, Vol. 6, núm. 11, enero-junio 2020, Dossier 4

Presentación del Dossier

Dossier no. 4: Etnografía de prácticas e instituciones en la época posmoderna 225-228

Dossier no. 4: Ethnography of practices and institutions in the posmodern epoch

por Andrew Roth Seneff

Artículos de Investigación

Diversas formas de cuidar a la madre-maíz: prácticas agrícolas en las milpas de los wixaritari de San Andrés Cohamiata o Tateikie, Jalisco (1960-2019) 231-256

Different ways to take care of the maize mother: wixaritari's agriculture practices in the milpas –maize field- of San Andrés Cohamiata or Tateikie, Jalisco (1960-2019)

por José Manuel Oyola Ballesteros

Crear un intersticio sagrado para nacer. Un análisis antropológico de ejercicio de la partería profesional urbana en una casa de partos en México 257-281

To create a sacred interstice to be born. An anthropological analysis of the exercise of the urban professional midwifery in a midwifery house in Mexico

por Yaredh Marín Vázquez

Si no es un hijo, entonces ¿qué? Otras relaciones para ser-hacer familia a partir de la elección de no reproducción biológica masculina en la Ciudad de México 283-306

If you are not a child, then what are you? Other relationships to being-making family based on the choice of biological non-reproduction among men in Mexico City

por Karla Estela García Saucedo

Etnicidad y generación de públicos en el uso de la partería en dos ciudades del sur de México 307-329

Ethnicity and generation of audiences in the use of midwifery in two cities in southern Mexico

por Lourdes Melissa Chablé Chi

Presentación Dossier





Dossier no. 4: Etnografía de prácticas e instituciones en la época posmoderna

Dossier no. 4: Ethnography of practices and institutions in the posmodern epoch

Andrew Roth Seneff

El Colegio de Michoacán (México)

<https://orcid.org/0000-0003-4183-9622>

aroth@colmich.edu.mx

Recibido: 20 de diciembre de 2019.

Aprobado: 7 de enero de 2020.

Resumen

El presente dossier titulado Etnografía de prácticas e instituciones en la época posmoderna se compone de cuatro estudios que exploran procesos de cambio en prácticas e instituciones definidas y demarcadas como “modernas” o “tradicionales”, pero ahora plasmadas como híbridas o alternativas. Las prácticas e instituciones estudiadas en localidades particulares captan los cambios con continuidades en orientaciones cosmológicas, género y reproducción, parentesco y en la diferenciación de públicos, todas reflejando articulaciones mucho más globales. Así, son parte íntegra de la temática antropológica aunque repartida en una transición crítica de época.

Palabras clave: públicos, prácticas apropiadas, culturas híbridas, tiempo de época.

Abstract

This Dossier, entitled, “ethnography of practices and institutions in the posmodern epoch”, is composed of four studies exploring processes of change in practices and institutions previously well defined and demarcated with qualifications like “modern” and “traditional” but, now, embodied as hybrid or alternative. These practices and institutions studied in particular localities capture changes with continuities in cosmological orientations, gender and reproduction, kinship, and in the differentiation of publics; all reflecting much more global articulations. As such, they are an integral part of the anthropological thematic though cast in a critical epochal transition.

Keywords: public, embodied practices, hybrid cultures, epochal time.

Raymond Williams distinguía entre el tiempo histórico y el tiempo de época para reconocer los cambios cualitativos en los procesos históricos que demarcan la emergencia de una nueva organización de la experiencia colectiva. En las últimas cuatro décadas hemos experimentado cambios cualitativos que a menudo son contemplados como el inicio de una nueva época que emerge después de la moderna. Por lo menos, es claro que la modernidad asociada con la construcción de estados naciones orientados hacia el progreso fue transformada en las últimas décadas por procesos transnacionales y un efecto revolucionario en las tecnologías de la información y comunicación. La época de forjar patria mediante la aculturación y asimilación dentro de instituciones modernas cedió ante un reconocimiento —e incluso una celebración— de la diversidad, a pesar de que fue promulgada dentro de una política “neoliberal” para forjar una articulación financiera global.

Los artículos de investigación presentados en este dossier exploran procesos de cambio en prácticas e instituciones definidas y demarcadas con los calificativos de “modernas” o “tradicionales”, pero actualmente plasmadas como híbridas o alternativas. Estas —valga la redundancia— prácticas e instituciones estudiadas en localidades particulares captan los cambios con continuidades en orientaciones cosmológicas, género y reproducción, parentesco, así como también en la diferenciación de públicos con la característica de que todas reflejan articulaciones mucho más globales. Así, estas forman parte íntegra de la temática antropológica, solo que repartida en una transición crítica de época. Para captar mejor esta transición es oportuno ejemplificar brevemente el trasfondo moderno que todavía alumbra a estas prácticas híbridas e instituciones alternativas.

Fritz Haber recibió el premio Nobel en química en 1918 por descubrir un proceso para sintetizar el amoníaco de sus elementos (hidrógeno y nitrógeno atmosférico), creando la posibilidad de producir sustancias basadas en nitrógeno atmosférico sin la necesidad de recurrir a los muy escasos depósitos naturales del elemento. Este descubrimiento de la base para la producción sintética de fertilizantes permitió un aumento exponencial en la producción de alimentos. En la actualidad, el proceso productivo descubierto por Haber sostiene la producción de alimentos para la mitad de la población mundial. A la vez, Haber utilizó su conocimiento de procesos de síntesis química para el desarrollo de las armas químicas empleadas en la primera guerra mundial por las fuerzas alemanas. Fue autor de la regla de Haber, una fórmula matemática de la relación entre la concentración de gas venenoso y el tiempo de contacto para la muerte, útil para la guerra química con gases como el cloro. El credo de Haber era “en paz (ciencia) para la humanidad, en guerra (ciencia) para la patria”.¹

1 Friedrich, Bretislav (2005). “Fritz Haber (1868-1934)”, *Angewandte Chemie*, Edición Internacional, p. 44 y 45.



El credo de Haber sobre patria y ciencia, así como sus descubrimientos prácticos de síntesis química industrial son expresiones nítidas de la modernidad en todo su poder creativo –léase productivo– y destructivo. Apuntan a procesos de institucionalización en que el conocimiento y sus aplicaciones productivas (primero para la patria) dominan sobre consideraciones ontológicas de la existencia plasmadas en prácticas congruentes con diversas consideraciones cosmológicas de bienestar y balance ecológico. Desde la mirada posmoderna tienen que ser contempladas con cierto sentido de conmoción y choque, si no es que con horror. No obstante, en la actualidad la alimentación de la población humana mundial (ahora acercándose a 8 mil millones) depende de agroquímicos. Este es el trasfondo en el que José Manuel Oyola Ballesteros explora la emergencia de las formas híbridas de tratar a “la ancestral divinizada Tatei Niwetsika (Nuestra Madre Maíz)” entre los wixaritari de San Andrés Cohamiata. Una transformación que se inicia con los proyectos gubernamentales de la revolución verde en vísperas del ocaso del proyecto de modernización industrial, pero que luego se generaliza durante la última década del siglo XX para continuar ante las condiciones actuales de mayor movilidad y diversificación en las formas de ganarse la vida entre los wixaritari de San Andrés.

Foucault prestó atención particular en el desarrollo e institución de técnicas para vigilar y disciplinar a la población en sus reflexiones críticas acerca de los procesos modernos. Estos procesos son especialmente notorios en la institucionalización del ejercicio biomédico. Como observa Yaredh Marín, de manera singular en las últimas cuatro décadas, un régimen biomédico se ha vuelto dominante a la vez que un sector de la sociedad comienza a cuestionar sus prácticas y su dominio institucional. Marín se enfoca en un caso: una casa de partería (la casa de Iemanjá) creada para ofrecer un modelo alternativo de atención distinta al “régimen biopolítico dominante de atención al nacimiento”. En su trabajo explora y contrasta el caso de las parteras y su organización a partir de la noción de Foucault de la heterotopía o la creación de un espacio alternativo de práctica que, en este caso, es desafiante a la violencia atribuible a la biomedicina obstétrica. También, Marín nota que esta heterotopía es una retrotopía, a saber: una revitalización de visiones utópicas de la sacralización del nacimiento y las prácticas congruentes con esta sacralización.

Asimismo, dentro del régimen biomédico se han desarrollado nuevas biotecnologías reproductivas y contraceptivas que abren nuevas condiciones de posibilidad en los procesos de la construcción social de género y de parentesco que re-definen las opciones de solidaridades y de la vida en familia. Karla García presenta un caso peculiar de una de estas opciones: un grupo de hombres que optaron para no reproducirse biológicamente. Explora sus procesos de reproducción social, redes de apoyo, solidaridades y discursos acerca de sus procesos



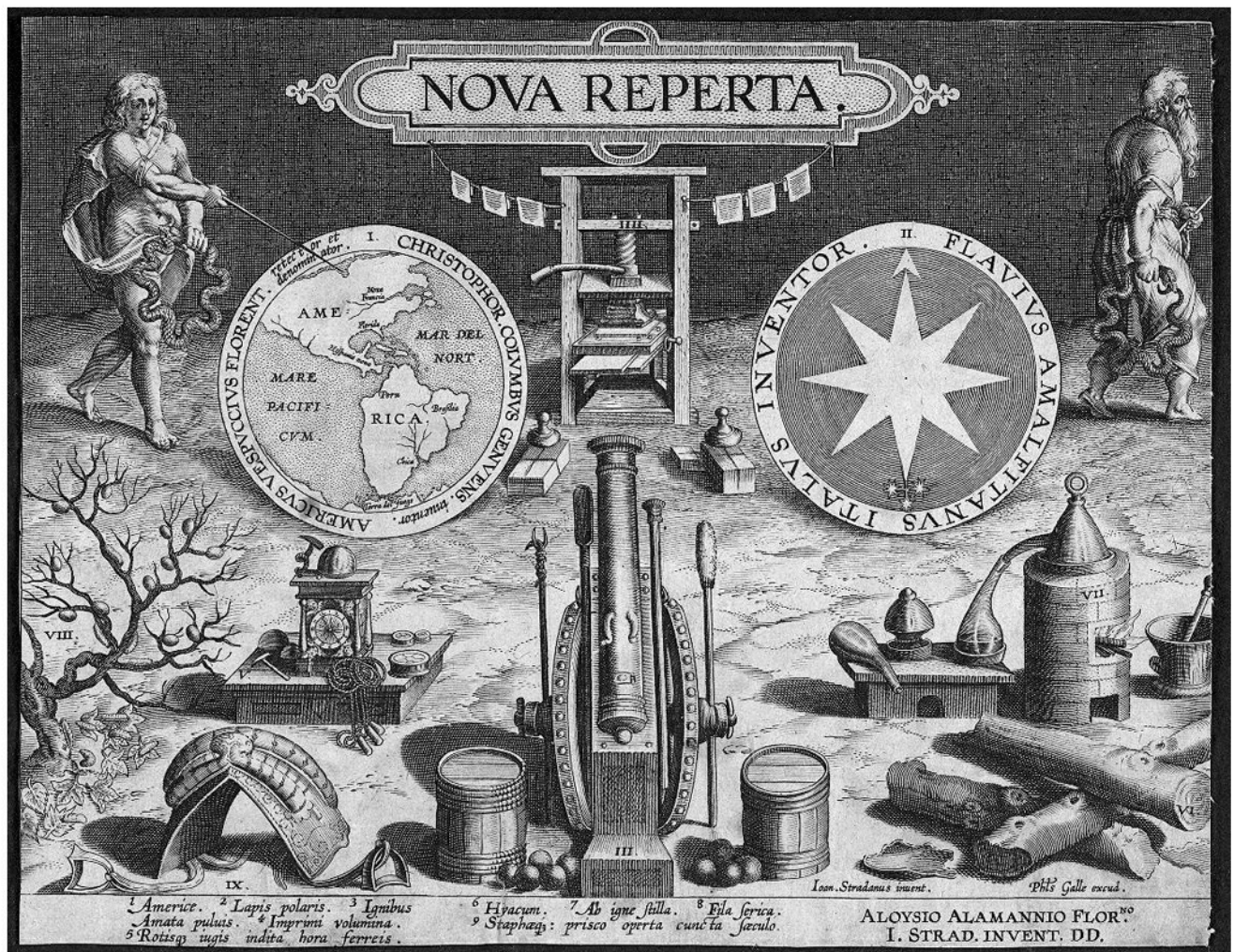
afectivos sin reproducción biológica humana. De interés particular son sus solidaridades organizadas alrededor de un ciclo anual no ceremonial, sino de ocio, organizado como miembros de un club de motociclistas, así como sus relaciones con miembros no humanos de su grupo doméstico.

Otro caso es el de la distribución del acceso al modelo de atención biomédica para salud reproductiva que es muy desigual. Esta desigualdad tiene en México una profundidad histórica que está reflejada en estrategias de consumo que abarcan jerarquías de modelos de atención de acuerdo con la gravedad de la condición médica y el acceso a los servicios públicos y privados. A la vez, las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural en el contexto de reformas posnacionales que fomentan procesos de articulación financiera global han acompañado novedosas formas de consumo cultural que reivindican estilos de vida alternativos asociados con nociones de autenticidad no-modernas sino “ancestrales” e “indígenas”. En esta línea, Melissa Chablé estudia la oferta, distribución y consumo de la partería en relación con dos ciudades del estado de Quintana Roo: Felipe Carrillo Puerto (fundada por rebeldes mayas en el siglo XIX durante la Guerra de Castas en Yucatán al interior de la península con el nombre de Chan Santa Cruz) y una sede antigua maya en la costa que es hoy un desarrollo del turismo internacional. De esta manera, la autora define dos públicos con condiciones sociales y económicas muy diferenciadas para consumo, una de gran continuidad en su modelo de atención médica para el nacimiento, mientras que la otra en la búsqueda de modelos alternativos resignificados mediante su asociación con “lo maya”.

Los artículos de este dossier número 4 son parte de investigaciones realizadas dentro del programa de posgrado en Antropología Social del Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán. Agradecemos a *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* la oportunidad de publicar estos estudios y, así, promover la investigación y la formación de investigadores en la antropología mexicana. ☸



Artículos de investigación





Diversas formas de cuidar a la madre-maíz: prácticas agrícolas en las milpas de los wixaritari de San Andrés Cohamiata o Tateikie, Jalisco (1960-2019)

Different ways to take care of the maize mother: wixaritari's agriculture practices in the milpas –maize field- of San Andrés Cohamiata or Tateikie, Jalisco (1960-2019)

José Manuel Oyola Ballesteros

El Colegio de Michoacán (México)

<https://orcid.org/0000-0001-6756-2196>

jmoyolab@unal.edu.co

Recibido: 11 de noviembre de 2019.

Aprobado: 2 de enero de 2020.

Resumen

El presente artículo tiene el objetivo de analizar las prácticas de darle de comer a la milpa y aplicar insumos químicos que muchos wixaritari de San Andrés Cohamiata (sanandreseños o tateikietari) tienen para cuidar al maíz, su ancestro divinizado Tatei Niwetsika (Nuestra Madre Maíz). Retomo los aportes de la antropología ontológica y la discusión sobre la modernidad en cosmologías indígenas. Me sustento en la observación participante y en entrevistas que desarrollé en la comunidad wixarika de San Andrés Cohamiata (Jalisco) durante seis meses entre 2018 y 2019. Mis colaboradores fueron wixaritari hombres y mujeres agricultores, autoridades cívico-religiosas o docentes de diversas edades. A través de estas fuentes resalto que ellos y ellas llevan a cabo de manera simultánea prácticas cosmológicas y agro-modernas para mantener su cultivo de maíz y retribuirle cuidado a la madre Niwetsika que los cuida durante cada ciclo agro-ceremonial. Estas prácticas desenvuelven cambios en la forma como ellos identifican la existencia –u ontología– de Niwetsika como actor o como objeto. Este trabajo busca aportar en el análisis contemporáneo las cosmologías de las comunidades indígenas y las formas en cómo estas se apropian de prácticas modernas para dinamizar los vínculos que tienen con actores no humanos.

Palabras clave: multiontología del maíz, Niwetsika, relación de cuidado, prácticas cosmológicas, prácticas agro-modernas.

Abstract

This article analyzes the practices of feeding the cornfield and applying chemical supplements that most Wixaritari from San Andrés Cohamiata (sanandreseños or tateikietari) have to take care of corn as their divinized ancestor Tatei Niwetsika (Our Mother Corn). Turning to the contributions of ontological anthropology and the discussion about modernity in indigenous cosmologies, I support my arguments with participant observation and interviews carried out in the wixarika community of San Andrés Cohamiata (Jalisco) during six months between 2018 and 2019. My collaborators were wixaritari farmers, civic-religious authorities or teachers; men and women of different ages. Through these sources, I propose that wixaritari simultaneously carry out cosmological and agro-modern practices to maintain their corn cultivation and to give care to Mother Niwetsika who cares them during each agro-ceremonial cycle. These practices develop changes in the way the wixaritari identify the Niwetsika's existence –or ontology– as an actor or as an object. This work seeks to contribute towards the contemporary analysis of cosmologies in indigenous communities and the ways in which modern practices are appropriated by them to dynamize their links with non-human actors.

Keywords: Maize's multi-ontology, Niwetsika, care relationship, cosmology practices, agro-modern practices.

Introducción

Las nuevas tecnologías agrícolas han sido apropiadas o rechazadas por los grupos indígenas, según relaciones cosmológicas existentes, antes de su llegada. En el caso de la Sierra *Wixarika* –zona meridional de la Sierra Madre Occidental en México– los insumos químicos aparecieron desde la década de 1960 cuando la modernización agrícola fue promovida por el Instituto Nacional Indigenista (INI) (Fabila, 1959; Orozco Farrell, 1966; Rodríguez, 1971; Reed, 1972; Rojas, 1993; Torres, 2000; Weigand, 2002). Estas herramientas fueron probadas durante décadas por los wixaritari para llevar a cabo su milpa¹ durante cada ciclo anual de cultivo y ceremonialidad. Según la relación integral de cuidado que tenían ellos con su *kakaɪyari*² (ancestro divinizado) *Tatei Niwetsika* (Nuestra Madre Maíz), la gran mayoría incorporó, además de otras prácticas, el aplicar insumos químicos³ (fumigar con herbicida o fertilizar durante la siembra del maíz).

Las nuevas agrotecnologías se vincularon a otras prácticas de cuidado de la milpa –que es en sí misma *Niwetsika* en faceta de niña (Medina, 2013; Oyola, 2019)–, las cuales tienen una profundidad histórica sustentada en relaciones cosmológicas con el ancestro maíz (Lumholtz, 1900; Preuss, 1998 y 1908; Zingg, 1982 y 1937; Neurath, 2002 y 2004; Anguiano, 2018). Un ejemplo de estas es darle de *comer a la milpa*, la cual es una práctica que mis colaboradores de San Andrés (ver mapa 1) reconocen como parte de su costumbre (*yeiyari*) y que se vincula con la historia sagrada del maíz.

El objetivo de este artículo es analizar ambas prácticas: darle de *comer a la milpa* y aplicar insumos químicos como facetas de la relación integral de cuidado que tienen los wixaritari de San Andrés para con la Madre-Maíz. Llamo la atención en los cambios de identificación que tienen los sanandreseños con respecto a *Niwetsika* en cada una de las situaciones descritas. Mientras que, cuando se le da de *comer a la milpa* se reconoce que ella es un actor no humano que tiene agencia activa en la organización social (Liffman, 2012; Luna Ruíz, 2016) y

1 La palabra en español milpa la usan los wixaritari para hacer referencia a la planta de maíz en singular, su traducción al wixarika es *waxa* (Grimes, 1980: 272). El cultivo de maíz, frijol, calabaza y otros se denomina *waxata* (el afijo *ta* hace referencia a lugar; una traducción literal podría ser: “lugar donde está la planta de maíz”), conocido como coamil en español. Para evitar confundir al lector he decidido mantener el término milpa como sinónimo de coamil y no para referir a la planta de maíz.

2 Para los wixaritari, *kakaɪyari* (plural *kakaɪyarixi*) hace referencia a los animales, plantas, cuerpos celestes y accidentes geográficos que son los ancestros divinizados y primeros parientes suyos. Grimes *et. al.*, (1981) traducen *kakaɪyari* como dios, deidad o lugar de adoración.

3 En este trabajo centro mi atención en los fertilizantes y herbicidas químicos, los cuales son bastante utilizados en la agricultura de los wixaritari –tanto en San Andrés como en otras comunidades–. Ahora bien, mi discusión sobre la apropiación de estos insumos químicos por parte de algunos *tateikietari* tiene su contracara en el rechazo histórico que ellos y otros wixaritari han tenido a las semillas híbridas y transgénicas (Oyola, 2019; García Carmona, 2011; González Rodríguez, 2006).



cuando se fumiga con químicos *Niwetsika* pasa a ser un objeto o producto agrícola que ya no actúa. Estos modos de identificación ontológica los describo, según Descola (2001) (2012) (2005) como analogista en el primer caso y naturalista en el segundo. De esta manera, propongo que el proyecto de modernización agrícola y las prácticas promovidas por este desde la segunda mitad del siglo XX han complejizado la existencia del ancestro y generado un proceso multiontológico en el que, los *tateikietari* posicionan de diversas maneras al maíz en situaciones específicas de interacción con él.

En este trabajo discuto entonces que la modernidad, entre otras características, reconocida por la práctica de separación humanos–no humanos y la objetivación de estos últimos (Latour, 2007 y 1991) –vinculado al naturalismo expuesto por Descola (2001) (2012) (2005) –, más allá de convertirse en una amenaza para las relaciones cosmológicas entre *tateikietari* y *Niwetsika* (Torres 2000; Tetreault y Lucio, 2011) se ha convertido en una coyuntura histórica en la que el cuidado del maíz toma nuevos rumbos. La modernidad *per se* no destruye la cosmología y la existencia de La Madre-Maíz como actor no humano, sino que sucede como una serie de prácticas que son apropiadas por los grupos para potencializar otro tipo de interacciones ya existentes (Sahlins, 1994, 1997 y 1999). Esta asimilación de la modernidad o de los proyectos de modernización no es homogénea ni continua en todos los procesos históricos vividos por los *wixaritari*.

Así como sustentaré que el uso de fertilizantes y herbicidas químicos no ha sido rechazado a nivel local en San Andrés, no se puede desconocer procesos de resistencia territorial *wixarika* (tanto en *Tateikie* como en otras comunidades) frente a centrales hidroeléctricas, explotación minera, uso de semillas transgénicas y desarrollo turístico (Paz Salinas, 2017). Es así como la relación de los *wixaritari* con la modernidad no puede ser pensada solo en términos de rechazo intrínseco o asimilación total, sino que se debe a coyunturas históricas en donde las colectividades locales (como grupos de humanos y no humanos juntos) ponen en escena sus existencias a través de nuevas relaciones y deciden qué hacer en su día a día.

Respecto a la organización de mi trabajo, este artículo se divide en tres partes. En la primera explico la práctica de dar de *comer a la milpa*. Así ahondo en las relaciones cosmológicas que tienen los sanandreseños con *Niwetsika* y las acciones de ella como participe de la vida social. En la segunda parte menciono brevemente la historia de los insumos químicos en la Sierra Wixarika. Finalmente, en la tercera parte profundizo en el uso de fertilizantes y herbicidas químicos en la agricultura local. En esta última sección el objetivo es dar cuenta de cómo esta práctica agrícola contemporánea se ha convertido en una coyuntura que dinamiza la existencia misma del ancestro-maíz.



Método y técnicas de trabajo

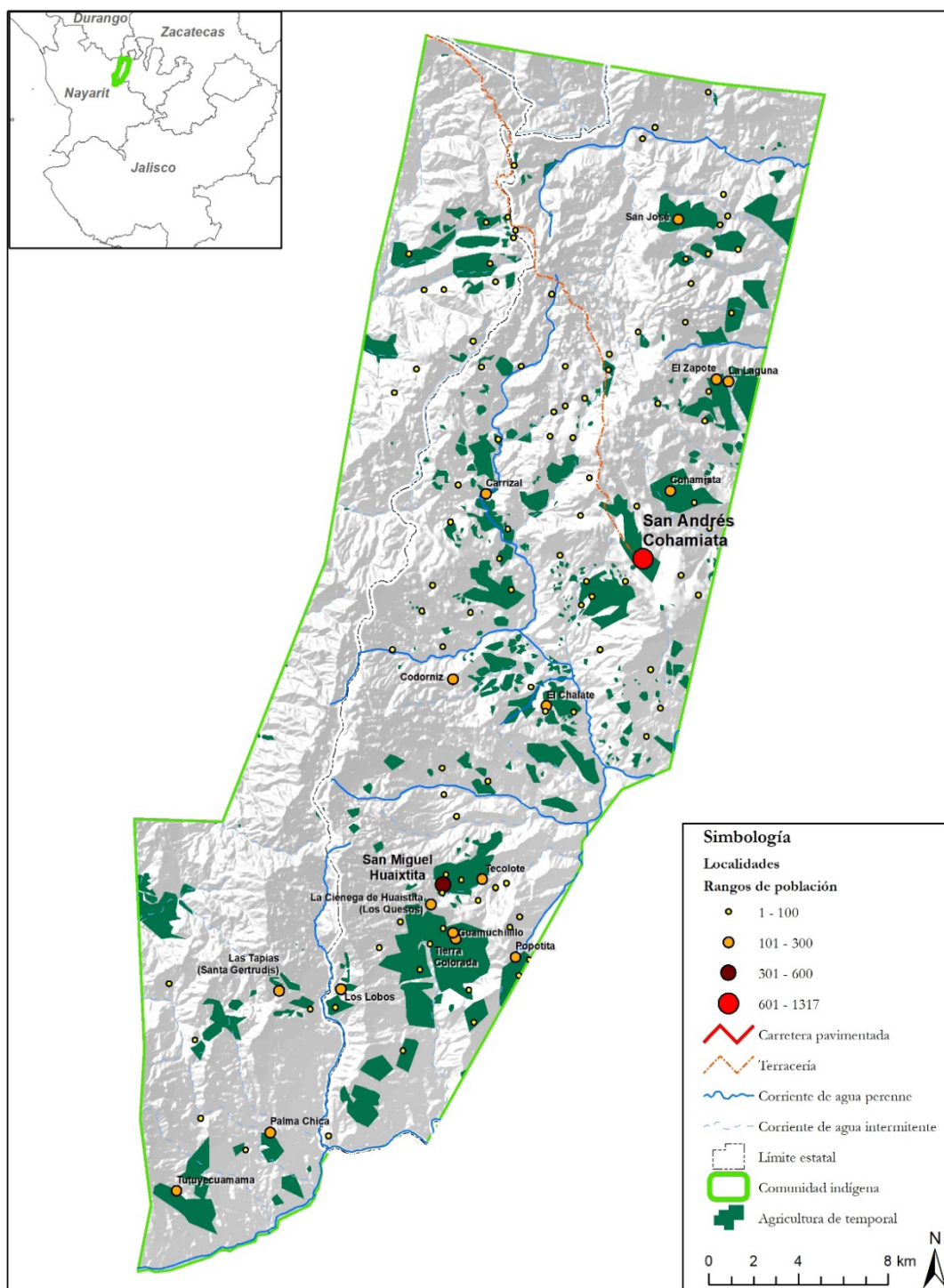
Para acercarme a las relaciones de los wixaritari con el maíz hice observación participante en la comunidad de Tateikie entre los meses de julio-septiembre de 2018 y enero-marzo de 2019. El primer periodo de campo fue en la época de siembra y deshierbe de los cultivos de maíz en la Sierra Wixarika.⁴ En esos meses, además de ayudar en las actividades agrícolas con cuatro familias, realicé entrevistas. En el segundo periodo de campo, cuando ya no hay actividad agrícola —esto porque se cosechan las mazorcas entre finales de octubre y comienzos de diciembre—, participé de las ceremonias *Tatei Neixa* (la fiesta de nuestra madre) y *'Uxipitarika Niwetsika* (hacer descansar a *Niwetsika*), las cuales tienen como centro el cuidado del ancestro maíz. Al igual que en el primer periodo, en este también realicé entrevistas semiestructuradas a agricultores, docentes y autoridades civiles o religiosas.

Haber participado en el cuidado de la milpa y en algunas ceremonias vinculadas a *Niwetsika* me permitió destacar que para los wixaritari el maíz es mucho más que un cultivo para proveerse de alimento. En diversas situaciones cotidianas o rituales en las que asistí, mis colaboradores me explicaban los diversos vínculos que tienen con este grano, el cual es en sí mismo uno de sus ancestros divinizados. De allí la relevancia que tiene el destacar situaciones y explicaciones que ellos dan a las diversas interacciones y existencia misma de este ser.

La mayoría de los *tateikietari* son personas bilingües de español y *wixarika*, a excepción de los niños que no han ingresado en la escuela y algunos ancianos. Mi poco conocimiento de su idioma conllevó a que nuestros diálogos se hicieran en español, por tal motivo, una de las tareas etnográficas fue aprender el léxico sobre las relaciones agrícolas y ceremoniales que tienen con el maíz. En algunas partes de este escrito resalto las palabras en su lengua materna, lo cual permite comprender de manera más amplia lo que significan y los diferentes vínculos que establecen.

4 La agricultura de milpa de los wixaritari entre las barrancas de la Sierra Madre Occidental tiene como objetivo producir maíz para el autoconsumo, para intercambiar en las ceremonias y para preservar la existencia de su ancestro *Niwetsika*; son muy pocas las situaciones cuando se vende el maíz, esto se hace a nivel local si se tuvo una buena cosecha. Los cinco colores de semillas nativas que ellos cultivan, que son facetas de *Niwetsika* como muchachas (Medina, 2013), se han heredado a través de las parentelas wixaritari que hacen parte de un mismo adoratorio familiar (*xiriki*) en la ranchería (Luna Ruíz, 2016; Oyola, 2019).





Mapa 1. Polígono agrario de San Andrés Cohamiata con sus principales localidades y área de agricultura milpera de temporal⁵ (Elaborado por Marco Hernández y diseñado por el autor, 2019)

5 Datos utilizados sobre las localidades basado en el censo general de población 2010 y sobre el



Marco conceptual

Son tres discusiones teóricas que confluyen en este artículo. En primer lugar, ahondó en la acción de los seres no humanos y su participación como actores en los grupos sociales. En segundo lugar, discuto las diversas formas de existir que tienen estos actores no humanos y los diversos modos de identificación ontológica con la que los humanos las reconocen. Finalmente, este artículo discute sobre la configuración histórica de las cosmologías indígenas en procesos donde suceden dinámicas de la modernidad.

Para entender las diversas relaciones que tienen los *tateikietari* con el maíz retomo la perspectiva ontológica en la antropología. Desde esta propuesta teórica y metodológica se destaca la participación que tienen los seres no humanos en la configuración de las relaciones sociales (Latour, 2008 y 2005; Descola, 2012 y 2005; Henare *et. al.*, 2009; Santos Granero, 2009; Carrithers *et. al.*, 2010; De la Cadena, 2010; Holbraad, 2014); Kohn, 2015; González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016). A partir de estos autores, entiendo que la ontología en la antropología es el análisis de la existencia de diversos tipos de actores, humanos y no humanos, en procesos históricos específicos. Planteo que esto es importante ya que para pensar en las prácticas agrícolas de los *wixaritari* en sus milpas, es necesario reconocer cómo se están posicionando ellos al respecto de la existencia del maíz.

Al tener *Niwetsika* diversas facetas, es ancestro divinizado y producto agrícola, propongo que ella es un actor no humano que dinamiza la vida local en la Sierra Wixarika. En los términos de Latour (2008 y 2005): “cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor” (p. 106). Como mostraré más adelante, la acción de *Niwetsika* se refleja cuando pide ser cuidada en su faceta de milpa, lo que desencadena una serie de relaciones en torno al trabajo agrícola. Además de esto, es importante reconocer que: “un actor (...) es el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él” (Latour, 2008 y 2005). De modo que el actor no solo puede ser entendido por sus acciones, sino que también por la diversidad de relaciones que establece con múltiples agencias cuando actúa. Todo lo anterior marcado por la intencionalidad (Santos Granero, 2009) que tiene el ancestro en afectar las relaciones según sus intereses; sino se le cuida puede generar desgracias individuales, familiares o comunitarias.

Como profundizaré más adelante, los insumos químicos también pueden llegar a ser un actor según la misma definición que propone Latour. Claro que, la diferencia de estas agrotecnologías con el maíz es que en la cosmología de los *wixaritari* el segundo tiene intencionalidad y agencia autónoma, cosa que las

área de siembra basado en fotografía área de Google Earth 2016.



primeras no. Sin embargo, propongo que la participación de los fertilizantes y herbicidas químicos ha sido clave en la reconfiguración de las diversas relaciones que tienen los *tateikietari* con *Niwetsika*. De hecho, es esta participación en ciertas situaciones la que ha generado cambios de identificación ontológica del ancestro y dinamiza los procesos de migración laboral.

Para pensar en los cambios de identificación que los *wixaritari* tienen con respecto al maíz retomo lo propuesto por Descola (2001) (2012) (2005). Él propone que son cuatro modos, en este caso reflexiono en dos de estos: el analogista y el naturalista. El analogismo “reposa sobre la idea de que las propiedades, movimientos [...] de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen influencia [...] sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamiento de esos últimos” (Descola, s.f.: 91). El analogismo me permite entender la relación que tienen los *wixaritariy* su Madre-Maíz, ya que como actores de una misma colectividad las acciones de cada uno repercuten en la existencia de los otros. En este modo se movilizan las diferencias o las similitudes entre los humanos y los no humanos en ámbitos específicos, de manera que, se puede reconocer tanto la agencia del maíz como ancestro, a su vez que en otras situaciones se reconoce como un objeto sin acción.

Si bien, en el analogismo ya se podría identificar al maíz como producto agrícola, utilizo el modo de identificación naturalista para pensar en las situaciones en las que *Niwetsika* deja de tener agencia intencional como consecuencia de una coyuntura vinculada con el proyecto de modernización agrícola. En el modo naturalista se plantea que los no humanos se diferencian de nosotros porque no tienen una esencia interior, una personalidad (Descola, 2001), de ahí que puedan ser explotados para satisfacer las necesidades de los humanos. Este modo se identifica con la región global pensada como Occidente y con la modernidad. Un ejemplo es la distinción entre los humanos que tienen alma e intencionalidad y los animales o las plantas que no, por lo que los primeros plantean una superioridad y agencia sobre los segundos.

Con el naturalismo caracterizo la incidencia de programas de gobierno en el ámbito agrícola de los *wixaritari*, ya que estos han posicionado al maíz como producto, negando la interioridad y agencia que pueda tener en la cosmología local. Estos procesos de interacción entre comunidades e instituciones desencadenan imbricaciones de los modos de identificación ontológica local y foránea acerca de los actores no humanos (Kockelman, 2016; Neurath, 2018).

Finalmente, retomo que la modernidad es un proyecto que se sustenta en posicionamientos dualistas sobre naturaleza-cultura, sujeto-objeto, ciencia-política, simbólico-material, entre otros (Descola, 2012 y 2005). La ontología moderna separa a los humanos de los no humanos, por lo que no reconoce la existencia



de los híbridos (Latour, 2007 y 1991) o la acción de los segundos (Latour, 2008 y 2005; Henareet. *al.*, 2009).

Esta propuesta moderna fue proyectada como paradigma sobre todos los grupos en el planeta Tierra, buscando silenciar historias (Troulliot, 2011 y 2003: 89) y promoviendo nuevas dinámicas de producción capitalista. Si bien, la modernidad no ha sido universalizada a todos los grupos, no debemos obviar que los procesos históricos de colonización, educación y modernización agrícola han conllevado a que prácticas de lo moderno –uso de insumos químicos, por ejemplo- sean apropiadas por las comunidades. No quiero decir que los grupos son ya modernos, sino ver que estos han dinamizado sus cosmologías para moverse entre mundos socionaturales diversos (De la Cadena, 2010). De hecho, la situación es mucho más compleja, la reflexión que grupos como los *wixaritari* pueden hacer sobre la modernidad es coyuntural y relacional. No obstante, ellos han rechazado proyectos hidroeléctricos en el Río San Pedro (Redacción Desinformémonos 2017) o mineros en Wirikuta (Liffman, 2018), también han aceptado tecnologías como el tractor, los herbicidas químicos o el internet.

Mi interés por pensar la interacción de las cosmologías con prácticas agrícolas modernas sustenta que los grupos no han estado aislados y sí en un constante intercambio de experiencias y tecnologías con otros grupos. La existencia compleja del maíz entre los *wixaritari* se debe a las diversas dinámicas de apropiación –en donde también hay presentes rechazos- de nuevas tecnologías agrícolas. La concepción de la cultura que propone Sahlins (1994, 1997 y 1999) resalta que los cambios en un grupo se deben a la acción de él mismo y la de otros grupos. Ciertas prácticas, artefactos y relaciones aparecen en las comunidades a través del contacto constante con otras, fueron externos pero luego se interiorizan en coyunturas específicas.

A *Niwetsika* se le cuida porque es una niña cuando es milpa

En esta primera sección ahondaré en el acto de darle de *comer a la milpa* como una relación de cuidado que tienen los *wixaritari* para con su ancestro maíz. El objetivo es plantear esta interacción cosmológica como una práctica agrícola en la que se reconoce a *Niwetsika* como una agencia que incide en el bienestar individual, familiar y comunitario en *Tateikie*. Resalto que este cuidado de las plantas de maíz no es un aspecto meramente económico o agroproductivo, sino que desenvuelve una serie de vínculos con una profundidad histórica que va hasta el origen de los *wixaritari* y que tienen relación con el devenir de sí mismos.



El miércoles 22 de agosto de 2018 en el rancho⁶ *Metsamakama* (Bajo la luna) estaba con Alma y Benjamín, dos jóvenes de 22 y 23 años que son pareja. Ellos viven en la sierra durante los meses de siembra y cuidado de la milpa, en otras épocas migran a otros estados para trabajar como jornaleros agrícolas en cultivos comerciales. En la mañana me explicaron que ese día le darían de *comer a sus milpas* y deshierbarían. Para ir a su zona de cultivo debíamos ir al rancho de *Miyamuwe* (Los Zapotes), donde también tienen coamiles los familiares. Mientras bajábamos la barranca, le pregunté a Alma qué era darle de *comer a la milpa*. Me llamó la atención la frase “dar de comer” utilizado por ella, esto porque hacía referencia a la necesidad de alimentación por parte de la planta de maíz. Me explicó que introducen una “tortillita” (*paapatirixi*)⁷ en algunas plantas de maíz y les arrojan masa de maíz disuelto en agua (*tumari*) con una flor recogida durante el camino.

El día continuó, yo sembré maíz en una zona de pendiente pronunciada, mientras ellos, más abajo de la barranca, alimentaron sus plantas y deshierbaron. De vuelta en *Metsamakama*, mientras cenábamos, le volví a preguntar a Alma sobre el acto de *alimentar la milpa*. Me dijo que son las mujeres las que le dan de *comer a la milpa* porque ellas son las que cuidan de los hijos de la familia, entre ellos las plantas de maíz. En palabras de Alma: “la milpa es un ser que *tiene que ser alimentada* como nosotros, *necesita ser cuidada*. Mi abuelo me dice que cuando las personas sienten hambre en la noche se debe a que *no se ha cuidado bien la milpa*” (Diario de campo). Al respecto, Olivia Kindl (2001) menciona que los sanandreseños le decían que el maizal, cuando está pequeño es una niña que *llora* en las noches pidiendo comida (p. 9). Pienso entonces que el dar de *comer a la milpa* remite a una acción humana como respuesta a la agencia del maíz, un ser que llora por comida.⁸

6 Lugar donde viven y siembran. No obstante, en la actualidad es principalmente para cultivar o donde se tiene ganado. Solo unos pocos viven allí durante todo el año para estar atentos de sus vacas y toros, los demás solo se establecen allí en la época de cuidado de la milpa entre junio y octubre.

7 Es un pequeña bolita de masa que literalmente significa “tortilla-niños sagrados”, compuesto por la palabra *paapá* que es tortilla y los afijos *-tiri* que es niño (Grimes *et. al.*, 1981: 109) y *-xi* que da cuenta de un ámbito sagrado (Iturrioz Leza *et al.*, 2002: 85). Entiendo que la palabra hace referencia a la comida para *Niwetsika* en su faceta de niña en crecimiento.

8 No solo *Niwetsika* debe ser alimentada, muchos otros *kakaïyarixi* también son alimentados por los wixaritari. Con respecto a *Tatei Yurienaka* (Nuestra Madre Tierra), Fernando Benítez (1967) describe durante una ceremonia en la localidad de las Guayabas (San Andrés Cohamiata):

Puestas las ofrendas en el interior de la tierra, las cubren con troncos y ramas, riegan la sangre y dice Hilario: ‘Aquí Madre Tierra, *Tatei Urianaka* [Yurienaka], te damos tu comida, tu bebida, tus ofrendas como lo han dispuesto los dioses. Te rogamos madre nuestra que sigas dándonos buenas cosechas, que ordenes la lluvia para que tus hijos los huicholes puedan seguir viviendo. Ahora que has comido y bebido, nosotros comeremos y beberemos’. [...] José Carrillo, el hijo de Hilario: ‘la tierra come y da de comer; *reclama su comida* para que pueda a su vez alimentarnos’ (p. 111).



El sábado 25 de agosto acompañé hacia su rancho al profesor de agroecología Benito Carrillo (42 años), su pareja Hermelinda y dos de sus hijos (Godofredo de 7 años y Carlos de 4). En esta zona ellos tenían su *coamil* y estaban iniciando un proyecto productivo para cultivo de hortalizas financiado por la CDI. Pasamos a ver cómo se encontraban las plantas y en ese momento Benito y Hermelinda me invitaron a que las alimentáramos; lo hicimos todos juntos, sin diferencia de género como lo había dicho Alma. Hermelinda me dio unas tortillitas para dejar en el interior de la planta donde retoñan sus hojas. Después de que acabamos con las bolitas de masa, Benito me entregó una flor para que la untara de tejuino⁹ y esparciera el líquido entre las plantas. Él me explicó que mientras hacían esto, le pedían a *Niwetsika* que diera una buena cosecha. Comenté que también se podía utilizar maíz molido disuelto en agua como bebida para el maizal; Hermelinda dijo que igualmente atole (*hamitsi*) o chicoatole (*tsinari*)¹⁰ podían serla. Entendí entonces que cualquier forma de maíz puede ser el alimento para la planta.

Durante esa misma temporada de trabajo agrícola, cerca de la cabecera comunitaria colaboré en la deshierba de la milpa de Moisés Cruz (56 años), el mayordomo de la santa *Tatsinatsi*. Fuimos cerca 50 hombres de diversas edades y tres mujeres los que quitamos las hierbas del coamil. Mientras eso sucedía, la familia de los encargados de la santa, sus familias y algunos *mara 'akate*¹¹ estaban en un lado donde el maíz no se había sembrado en surco. Allí ellos repartían maíz molido y tortillitas para darle de comer a estas plantas. En un momento deje los surcos y me ubiqué allí, fue cuando un niño me dio unas flores untadas de peyote molido y disuelto en agua. Después de la aprobación de su madre –una de las hijas del mayordomo–, me invitó a que diera de *beber a la milpa*.

Estas tres situaciones me permitieron experimentar una relación diferente con el cultivo de maíz. Sucedió un tipo de acto que los *wixaritari* hacen no solo para el rendimiento de una planta cualquiera, sino que actuaban para beneficiar el crecimiento de un ser.¹² Benito me explicaba que se le daba de comer a *Tatei Niwet-sika*, la diosa del maíz y madre de los *wixaritari* (Entrevista 3 septiembre 2018).

9 *Nawáen* lengua *wixarika* es un líquido fermentado elaborado de maíz y utilizado como intercambio en las celebraciones, en los rituales agrícolas o en momentos de reunión comunitaria.

10 Es una bebida agria y espesa elaborada con maíz pinto junto a chile o huitlacoche. Los *wixaritari* la consumen principalmente en horas de la mañana como suministro de energía para iniciar las labores.

11 Plural *demara 'akameque* es el curandero, cantador o chamán, quien conoce la cosmología y se comunica con los ancestros.

12 Para muchos *wixaritari* la milpa tiene seis etapas de crecimiento que pueden ser catalogadas como femenino o masculino según las características que va presentando la planta y la persona a la que se le vincule. Según la narración de Antonio García Carrillo de Santa Catarina Cuexcomatitlán son: 1) *Etsiema-Etsiekame*: primeros brotes; 2) *Wenima-Neikatsi*: planta con las primeras hojas; 3) *Tuxuima-Tunorima*: planta con su primer anillo; 4) *Hariema-Hariekame*: planta con más de cinco anillos; 5) *Xitaima-Xitakame*: planta con espiga tierna y jilote; y 6) *Wiwiema-Wiwiekame*: planta con espiga madura y elote (López de la Torre, 2006: 26).



Es importante la agencia y la intencionalidad de *Niwetsika*, ya que no es únicamente darle de comer, sino que ella *necesita* que se le alimente cuando genera hambre a los humanos en la noche y *llora* cuando no se le da de comer. De hecho, *ser cuidada y tener que ser alimentada* son acciones pasivas cargadas de la necesidad e intención que manifiestan la existencia del maíz.



Foto 1. *Niwetsika* con sus cinco mazorcas (Foto del autor, 2019)

Niwetsika es una *kakaiyari* y como tal pide ofrendas, fiestas y cuidado para retribuir bienestar a los humanos (Fajardo, 2007; Luna Ruíz, 2016; Lira, 2017). Esto no impide que puedan actuar caprichosamente o con enojo, tal como menciona Liffman (2018) en el análisis ontológico y discursivo de la lucha antiminera en Wirikuta con otros de los ancestros.¹³

Resalto que es muy importante cuidar a *Niwetsika* no solo porque es alimento y Madre-Maíz, sino porque su abandono se revertirá en enfermedades y desgracias familiares. En palabras de la profesora de la preparatoria *Tatei Yurienaka* 'Iyarieya Paula Carrillo (33 años): “Se dice que si no la tratas bien *te puede causar enfermedades*, dependen como lo trates *te puede dar sabiduría* también” (Entrevista 26 de febrero 2019). Entendí que no cuidar al ancestro maíz significa un conjunto de malas experiencias y desgracias para quienes han fallado. Isidro Reza (38 años), delegado comunal del año 2019, me mencionó:

¹³ En el artículo elaborado por Grimes y Hinton (1972: 91) ellos mencionan que los antepasados divinizados envían mensajes de mala suerte cuando se sienten abandonados porque no se lleven a cabo los sacrificios necesarios.



De acuerdo a nuestra cosmovisión, a nuestra cultura *wixarika*, siempre debemos sembrar, porque si no lo hacemos, ¿De dónde vamos a comer, de dónde vamos a sobrevivir? Si no lo hacemos pues a lo mejor nuestra deidad [*Niwetsika*] *nos puede castigar*, porque es algo sagrado como te comento, que no le debemos fallar sino que tenemos que darle vida, todo el ciclo de vida, periódicamente hacerle y nunca fallarle. Es para nuestro bien, para nuestra familia, para nuestra comunidad (Entrevista 28 febrero 2019).

Llamo la atención en la intencionalidad autónoma de *Niwetsika* porque ella *puede*, según sus propios deseos, *castigar*, *causar enfermedades* o *dar sabiduría*. No es nada más reconocer que el maíz como antepasado divinizado de los *wixaritari* puede actuar, sino que lo hace según sus propios sentires como respuesta a los cuidados que los humanos le tienen.

Planteo entonces que, el darle de comer a la milpa hace parte de los actos de cuidado que los *wixaritari* de *Tateikie* tienen para con *Niwetsika* en situaciones donde se le identifica como un actor desde la cosmología local. En esta situación de dar de *comer al maíz*, se refleja una identificación analogista de este porque se reconoce que su bienestar repercutirá en el bienestar de los *wixaritari*. Ahora bien, los cuidados actuales que se le dan a *Niwetsika* no están vinculados sólo a su faceta como un ser que debe ser cuidado en su crecimiento, sino que debido a procesos históricos contemporáneos, este mismo ser puede pensarse como un objeto desde una lógica moderna y naturalista.

La historia de los insumos químicos en la Sierra Wixarika

La aparición de los insumos químicos en la Sierra Wixarika se da en el marco de la modernización agrícola que en muchos países de América Latina, Asia y África se llevó a cabo después de la Segunda Guerra Mundial (Escobar, 1996). En el caso mexicano, el objetivo del gobierno fue transferir tecnología agrícola para incrementar la producción de alimentos adaptando el nuevo paquete agrotecnológico a las localidades (Hewitt 1978). En este sentido, la intención del gobierno mexicano fue articular localidades con economías de escala poniendo en marcha la revolución verde y la modernización agrícola. Fue durante la presidencia de Manuel Ávila Camacho que en 1946 los plaguicidas sintéticos se empezaron a experimentar en México.¹⁴ El discurso sobre bajos rendimientos, modernización, tecnificación y certificación de la agricultura para la integración comercial o el autoconsumo de las regiones indígenas se expandía.¹⁵

14 El trabajo en laboratorio y en campo experimental está presente cerca de la Sierra *Wixarika*. Desde 2008 la transnacional agroquímica Monsanto comenzó labores en Nayarit con una estación experimental en Bahía de Banderas, de ésta en 2010 se estableció el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Sorgo en Santiago Ixcuintla. Monsanto tiene el control del 91% del mercado de semillas e insumos agrícolas a nivel mundial (Morales-Hernández, 2014:244).

15 El impulso por una agricultura tecnificada y moderna ha sido el pilar de los gobiernos mexicanos desde la mitad del siglo XX. El uso de semilla certificada en México no rebasaba el 20% del área sembrada de maíz en la primera década del siglo XXI (Luna Mena *et. al.*, 2012:6). No obstante, para la segunda década del siglo XXI la situación ha cambiado. Según datos del Centro



Como abanderado de la integración económica y cultural de los indígenas en el desarrollo nacional. El INI llegó en 1960 promoviendo, entre otras cosas, la nueva tecnología agrícola a los *wixaritari* (Fabila, 1959; Rodríguez, 1971; Reed, 1972). Con objetivos similares, surgió el Plan HUICOT (HUIchol, COra, Tepehuano) en 1970 a solicitud de los gobernadores de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas (Torres, 2000). El presidente Luis Echeverría lo promovió para que las comunidades indígenas de la Sierra Madre Occidental se integraran al desarrollo nacional (Vocalía Ejecutiva Plan HUICOT, 1971; Orozco Farrell, 1966).

Ahora, la bibliografía ubica el uso de químicos desde la década de 1960 en la Sierra Wixarika, generalmente los sanandreseños piensan que esta práctica se consolidó tres décadas después. Para la experiencia colectiva hay otro proceso conectado con el uso de fertilizantes y herbicidas. Cuando les preguntaba a mis interlocutores cuándo empezaron a utilizar herbicida o fertilizante en el coamil, por lo general me decían que fue en la década de 1990. Hermenegildo Rivera (42 años), también docente de la preparatoria, fue uno de los primeros a quien le pregunté cuando íbamos a deshierbar la milpa de Moisés. Meses después Hermenegildo comentó: “mi papá empezó a usar químicos, como en el 94. [...] empezó a usar ya Esterón¹⁶, que era el que más usaban. Eso facilitaba ya que mataba algunas hierbas” (Entrevista 13 febrero 2019). Para Hermenegildo, el origen de los insumos químicos en las milpas de San Andrés Cohamiata radica en lo vivido por los *wixaritari* como jornaleros agrícolas en los cultivos comerciales de otros estados de la república, especialmente en la pisca de tabaco en la costa de Nayarit.¹⁷

En la actualidad, algunos insumos químicos se han vuelto necesarios para que los *wixaritari* traten sus maizales. En la perspectiva de los más experimentados, las plantas no crecen si no fumigas lo suficiente. Samuel Salvador (48 años) –delegado estatal del INPI–, mencionó que su padre (un *mara'akame*) se burló de

de Estudios para el desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA) para el 2014 el 60% de la superficie sembrada de maíz era con semilla certificada.

16 Producido por la transnacional Dow AgroSciences –con sede en Zapopan Jalisco–. Este agroquímico tiene como ingrediente éster butílico del ácido diclorofenoxiacético y entre sus indicaciones menciona que ataca “malezas” de hoja ancha en cultivos de maíz y otros. (Consultado 10 octubre 2018: <https://www.dowagro.com/es-es/espana/productos/herbicidas/esteron.html>). Coloco la palabra maleza entre comillas porque es el término utilizado por las empresas de la industria agroquímica para referirse a la demás vegetación que existe junto a las plantas de algún cultivo determinado. El término maleza enfatiza negativamente a este tipo de plantas, desconociendo que estas son utilizadas también como alimento por los humanos o como repelente activo para cuidar sembradíos.

17 Con respecto a la migración a la región costera de Nayarit, esta es una zona que hace parte del territorio *wixarika*. Allí se encuentran varios lugares sagrados –en especial *Haramaratsie*– que los *wixaritari* han visitado con objetivos ceremoniales y comerciales desde antes del proceso de conquista europea en el siglo XVI. La migración estacional para el trabajo en cultivos comerciales es contemporánea, pero la región tiene relevancia histórica para la experiencia social de los *wixaritari*.



él porque una vez intentó cuidar la milpa sin aplicar el herbicida¹⁸ (Entrevista 28 septiembre 2018).

Si bien, el uso contemporáneo de los herbicidas se debe a la utilidad que le vieron los mismos *tateikietari* para ahorrar esfuerzo en el cuidado de *Niwetsika* como milpa, la acción estatal que inició desde la década de 1960 no ha dejado de incentivar su uso. En los últimos años muchos programas de gobierno entregaron cantidades de herbicida y bombas fumigadoras como subsidios en especie para promover la continuidad de los cultivos.

Un caso especial fue del Proagro Productivo -Procampo desde 1994 hasta 2014-. Este programa surgió como subsidio en dinero para cultivo debido a los bajos costos del precio del maíz a nivel nacional en el gobierno de Ernesto Zedillo (1994-2000). Es un beneficio que no todos los *tateikietari* que cultivan tienen, esto porque son demasiados trámites y muchos no tienen los documentos requeridos. La entrega de este subsidio está a cargo del presidente agrario de la comunidad. Sobre la entrega del subsidio, Isidro Reza me comentó: “hace tres años el comisariado optó por entregar aspersores, fertilizantes, Faena, Gramoxone, y otros productos químicos, pero pues era de los mismos del Proagro” (Entrevista 28 febrero 2019).

Fumigar o fertilizar para cuidar de *Niwetsika*

Después de ver a grandes rasgos la historia de los agroquímicos en las milpas de los *tateikietari*, este tercer acápite tiene el objetivo de entender de qué manera estas nuevas tecnologías agrícolas han dinamizado las relaciones que se tienen con el maíz. El argumento se centra en que para la mayoría de sanandreseños el fumigar con herbicida o fertilizar es una práctica que les permite cuidar el cultivo, siendo este una faceta de la misma *Niwetsika*.

Era 23 de julio y aún muchas personas estaban sembrando su coamil en San Andrés. Ana (13 años) me invitó a que le ayudara a su tío a sembrar en un terreno a los alrededores de la cabecera comunal. Galindo González (40 años) -director de la preparatoria- me recibió cuando llegué a eso de las 11 a.m. al lugar arrendado para su milpa. Allí estaban su esposa Felipa (una mujer náyeri), sus cinco hijos e hijas mayores (de 13 a 6 años de edad) y su hermana Regina con sus dos hijos (Ana y Andrés de 11) sembrando maíz.

¹⁸ Además del Esterón, mencionado por Hermenegildo, hoy se utilizan los herbicidas Gramoxone y Faena. El primero es producido por las transnacional Syngenta, en sus indicaciones explica que elimina cerca de 20 “malezas” en los cultivos de maíz. (Consultado 10 octubre 2018: <https://www.syngenta.cl/product/crop-protection/herbicida/gramoxone-r-super-2>). El segundo es producido por Monsanto Inc., su ingrediente activo es el glifosato y entre sus indicaciones menciona que ataca “malezas” como el zacate peludo y el quelite. (Consultado 10 octubre 2018: <https://www.monsantoglobal.com/global/lan/productos/pages/faena-fuerte.aspx>).



En total fue una hectárea y media donde estuvimos sembrando de a cuatro semillas. Después de esto, Galindo mencionó que ahora aplicarían fertilizante. Me preguntó si yo quería hacerlo, a lo que no me negué. Aplicamos 3 bultos de fosfato diamónico¹⁹ sin ningún tipo de protección. De un bote más pequeño que llevábamos hacia los surcos –para no cargar el bulto–, agarrábamos sin guantes los granitos de químico para arrojarlos. Al final nos lavamos las manos, uno de los niños me recomendó no tocarme los ojos ni meterme las manos a la boca.

Según Galindo, el insumo no amenaza la relación de los *wixaritari* con la *ancestra-maíz*. El bienestar de *Niwetsika* depende de su crecimiento y rendimiento, y para eso hay que apropiarse de ciertas tecnologías. Cuando le pregunté por su forma para cuidar los cultivos de maíz nativo, él me respondió:

Para combatir la plaga, pues con químicos, hay que fumigarlo porque o sino no vas a encontrar nada. Tiendo a utilizar más el químico, ellos (los *mara'akate*) lo hacen de manera más comunal si va llegar la plaga. Yo fumigo porque es lo más rápido para quitar la plaga. (Entrevista 29 agosto 2018).

Parece que las soluciones temporales a las enfermedades de la milpa pueden ser dadas por las tecnologías agrícolas, mientras que en casos muy generalizados de dificultad en el crecimiento del maíz –por ende de *Niwetsika*– se cita a un especialista religioso para que combata el origen de la enfermedad. Hay conexión entre los métodos productivistas y los rituales para dar solución a las dificultades en el bienestar de la relación entre el ancestro y los humanos.

El buen trato y la responsabilidad frente a los pedidos de *Niwetsika* pasan por las buenas prácticas agrícolas que permitan el crecimiento de las mazorcas. En este caso, algunos ven al fertilizante o al herbicida como un medio para mantener dicha relación. Cuando le pregunté al delegado comunal Isidro qué creía sobre las afectaciones de los insumos químicos al maíz, su respuesta fue:

No, yo pienso que no, tengo tres años sembrando, aplicando la Faena, entonces sigo conservando, sembrando los cinco colores [variedades de semillas] de *Niwetsika*. Al contrario, *me ha ayudado mucho*, como que *en las mazorcas existe mejoría*. *Me ayuda*, pues no es mucho trabajo cuando lo toca deshierbar, [...]. *No afecta para nada en sí*. (Entrevista 28 febrero 2019).

19 Químico comercializado por PDF Empresa con un costo por bulto de 550 pesos. Se utiliza porque aumenta temporalmente el pH del suelo, lo que deriva en un rápido crecimiento de las plantas. Galindo me dijo que decidió comprarlo fuera de la comunidad. Los insumos químicos son comprados en tiendas de San Andrés, Huejuquilla (pueblo mayoritariamente mestizo más cercano por Jalisco), Jesús María (municipio más cercano por Nayarit donde viven nayérite o coras, mestizos y pocos wixaritari), o incluso en Ruiz (municipio comercial cercano a la costa de Nayarit). En este último se llevan a cabo muchos cultivos comerciales de gran extensión, por lo que los insumos químicos son más económicos que en la zona de Jalisco y que en las tiendas de la comunidad.



Le pregunté lo mismo a Hermenegildo. Él respondió:

No, creo que hasta *crecían mejor*, porque al final de cuentas lo fumigabas y ya *la planta crecía sola*. Se desarrollaba más pronto, porque cuando tu sembrabas ya la hierba crecía, empezaba a matar, se ponían amarillos, luego empezaban los ratones a masticarlo, esa era la parte de la hierba. Cuando fumigabas era al revés, nacía la milpa solito y empezaban a desarrollarse, después volvía a salir la hierba pero ya la milpa estaba grande, esa era la parte que *te ayudaba, te facilitaba* a la chamba a tanto trabajo. Pero pues si la primera vez fumigabas, en la primera coamileada por lo general nunca salía tanta hierba. (Entrevista 13 febrero 2019).

Resalté “me ha ayudado mucho”, “me ayuda”, “te ayudaba” como frases clave porque referencian no una acción estática y atemporal, sino que pensar en los herbicidas, a través de lo que dicen Hermenegildo e Isidro, tienen que ver con temporalidades pasadas y presentes. Habría que resaltar que a Isidro el Faena le *ha ayudado* en sus últimos periodos agrícolas, mientras que a Hermenegildo, quien me informó que lleva tiempo sin utilizarlo, este herbicida le *ayudaba*.

Junto a la aparición de los insumos como ayuda para cuidar a *Niwetsika*, estos han permitido que las plantas crezcan mejor y solas o que *en las mazorcas exista mejoría*. Si retomo que la planta es la faceta de *Niwetsika* como niña y que las mazorcas también hacen parte de su existencia, entiendo que para ellos los insumos químicos en la actualidad permiten mantener el vínculo de cuidado sobre el maíz. Así mismo, en los argumentos de mis dos interlocutores, el maíz aparece como un objeto pasivo frente a la acción de los insumos químicos. Ya no es *Niwetsika* en su faceta de milpa y niña, la que actúa cuando lloraba para pedir comida; sino que ahora el ancestro son las mazorcas que son objeto de la acción de las agrotecnologías. En esta situación los *tateikietari* identifican al maíz como un objeto sin intención que se produce de manera agrícola según los intereses de los humanos.

La profesora *wixarika* de primaria Isabel González (43 años) me mencionó que fumigar se dice *Teuka'uyayemani*²⁰, literalmente “ponemos habitualmente remedio alrededor”. El sufijo “*uaye* me llamó la atención porque significa remedio, algo que le indagué a Isabel. Para ella fumigar es poner remedio para la *waxa* contra el zacate y la hierba en general (Entrevista 10 marzo 2019). Algo que pienso está vinculado a la idea de los herbicidas como ayuda.

20 La palabra se compone de: *-te* “nosotros”, *-u* “alrededor”, *-ka* sufijo de acción - *uaye* “remedio”, *-ma* “poner”, y *-ni* sufijo de acción habitual (Dialogo con Paul Liffman; Grimes *et. al*, 1981). Literalmente podría ser que fumigar es “nosotros ponemos remedio alrededor”. Otra forma de decir es *hapitsieyari*, compuesto por *hapitsie* “rociar” y *-yari* sufijo que indica característica o cantidad (Grimes *et.al*. 1981:126). Rociar es otra palabra en español que utilizan como sinónimo de fumigar, aunque especifican “rociar herbicida” porque rociar por sí solo haría referencia a agua, siendo que *hapitsie* tiene la partícula *-ha* “agua”.



En términos agrícolas, un coamil sin ser fumigado con herbicida necesita limpiarse dos o tres veces, la primera durante las primeras lluvias y antes de sembrar²¹ (entre junio y julio) y las otras a medida que van creciendo las plantas (entre agosto y septiembre). Deshierbar es la etapa de cuidado del coamil que más necesita fuerza de trabajo. La mayoría de las veces requiere al grupo doméstico (excepto las mujeres a punto de parir, niños menores de 5 años y personas enfermas), entre cinco o seis personas en promedio. Si son seis personas (entre niños y adultos) el periodo de limpieza en un terreno de hectárea y media puede durar una semana.



Foto 2. Heriberto y Santa deshierbando su coamil (Foto del autor, 2019).

Actualmente, se hace mucho más difícil que se aglutine la fuerza de trabajo de la familia en la temporada de deshierbe. Esto por los actuales procesos de migración fuera de la comunidad –como jornaleros agrícolas, productores artesanales, trabajadoras domésticas, estudiantes, funcionarios públicos²²–; e internamente

21 Esta es la deshierba que se omite si se fumiga con herbicida. Esta primera limpieza del coamil se hace después de haber hecho tumba-roza-quema (*watsiya*) de la vegetación existente si es en un terreno donde no se cultivó el ciclo anterior.

22 Para profundizar en el aspecto de migración *wixarika* no ceremonial recomiendo los siguientes textos: Durin (2008) para una lectura histórica de la migración como parte de la dinámica social de los *wixaritari*; Talavera Durón (2003 y 2005) sobre la migración como jornaleros agrícolas en la región tabacalera de Nayarit; Negrín da Silva (2015) sobre la migración como estudiantes universitarios en Guadalajara.



hacia la cabecera comunal porque muchos jóvenes estudian²³, o por la especialización en otras actividades.

Los insumos químicos actúan como opción para impedir el crecimiento de la hierba en la milpa en tiempos de dificultad para conseguir manos. Fernando –agricultor y artesano *wixarika*- me exponía su ejemplo: él tiene tres hijos, uno muy pequeño y otros dos que estudian en la cabecera comunal. Él decía que debido a que no existe la colaboración y sus hijos no pueden acompañarlos, le toca con su esposa dedicarse a la limpieza. En sus palabras menciona: “la deshierba con una o dos personas, en hectárea y media, es muy difícil, por eso fumigar antes de sembrar es una ayuda” (Diálogo informal 3 de marzo 2019).

En estos contextos y para estos personajes, las pocas manos que hay para trabajar la tierra son una de las causas para fumigar. Noto que para Isidro, Fernando y Hermenegildo fumigar herbicida es algo clave en el cuidado y mejor crecimiento de la milpa, es una ayuda que podría convertirse en necesidad para las familias que no consiguen reunirse para deshierbar o incluso para muchas otras que se dedican a otras actividades.

Planteo a partir de lo anterior que, los herbicidas se han posicionado como un protagonista en la relación entre los *tateikietari* y *Niwetsika*. Como he expuesto, este insumo es importante para que puedan sacar adelante su milpa. Así mismo, los herbicidas han dinamizado la migración ya histórica que hacían los *wixaritari* de *Tateikie* como jornaleros agrícolas y los ha vinculado aún más a circuitos de trabajo y mercantilización de su tiempo. De manera que estos químicos hacen parte de la apropiación *wixarika* de la modernidad porque genera un cambio de posición situacional con respecto a la agencia de *Niwetsika*, quien pasa a ser un objeto agrícola, a su vez que les permite migrar para participar como fuerza de trabajo en economías de mercado. Esto último, sin desvincularse de su cosmología, ya que el dinero ganado es utilizado para llevar a cabo las ceremonias y satisfacer a *Niwetsika* o para pagar a los líderes ceremoniales (*mara'akate*) cuando se pide sus consejos.

Conclusiones

Este artículo explicó dos prácticas que pueden ser consideradas como agrícolas, el darle de comer a la milpa y el fumigar o fertilizar con agroquímicos. Desde los argumentos de mis interlocutores, en la primera el ancestro maíz *Niwetsika* necesita y pide ser alimentada, mientras que en la segunda ella no actúa, sino que

23 Estos estudiantes, inclusive algunos que están fuera de la comunidad en las ciudades, si participan de la primera deshierba y la siembra porque es una actividad que se cruza con las vacaciones estudiantiles. No obstante, para la deshierba de agosto y septiembre, la más exigente porque hay que tener cuidado con los maizales para no dañarlos, los estudiantes están en periodo escolar y no participan.



es objeto de la acción de los humanos y de las agrotecnologías. Estas dos prácticas diferenciadas dan cuenta de los modos diversos que los *wixaritari* identifican la ontología del maíz. Por un lado, la reconocen como *una ancestra divinizada* que actúa, en el sentido analogista (Descola, 2012 y 2005); y por el otro lado, lo piensan como un producto agrícola que es pasivo frente a las acciones de otros, en el sentido naturalista moderno (Descola 2001, s.f.).

La multiontología de *Niwetsika* en San Andrés es el resultado de décadas de interacción de los *tateikietari* con programas de gobierno que han promovido una perspectiva productivista del maíz. Las relaciones con el maíz se han visto dinamizadas desde la década de 1960 -cuando se llevó por primera vez el paquete tecnológico de la revolución verde a la Sierra Wixarika-, y más aún en la década de 1990 -cuando se generaliza el uso de herbicidas y fertilizantes químicos-. Los encuentros entre modos ontológicos diferentes, el de los locales y el de los funcionarios públicos, han conllevado a que la existencia misma del ancestro maíz tome nuevos tintes en las dinámicas de producción agrícola.

Si han existido cambios situacionales de la existencia de *Niwetsika* en interacción con los insumos químicos, pienso que la cosmología de los *wixaritari* se ha visto entonces dinamizada en estos nuevos procesos de modernización agrícola. Las nuevas prácticas de producción no han sido desechadas por la mayoría de los comuneros de San Andrés Cohamiata, sino que por el contrario, y a pesar de cambiar el status ontológico del maíz, las ven como aspectos positivos para mantener el vínculo de cuidado sobre este ancestro. No es en el aislamiento que la cosmología de los grupos pervive, sino que es a partir del intercambio con otros grupos que se dinamiza y reproduce (Sahlins, 1999). Además, la objetivación de *Niwetsika* ha permitido que los *wixaritari* migren como jornaleros agrícolas o para vender su artesanía, lo que les permite obtener dinero para llevar a cabo la ritualidad necesaria y así cuidar a los ancestros divinizados, entre ellos *Niwetsika*.

Con respecto a la interacción de los *wixaritari* de *Tateikie* con la modernidad, en este artículo propongo que es mucho más complejo este proceso de lo que se puede pensar. Alejándome de posturas idealistas sobre la existencia de las comunidades indígenas y sus cosmologías, en este artículo doy cuenta que la modernización agrícola, como faceta y parte del proyecto moderno que desvincula y jerarquiza humanos de no humanos, no ha sido totalmente rechazada por la mayoría de sanandreseños. Si bien, hay aspectos de la modernidad que son conceptualizados como amenazantes y negativos para la pervivencia de los diversos actores (*wixaritari* y *kakaiyari*), hay elementos de la modernidad que han dinamizado la ontología de estos actores y las formas como ellos definen sus relaciones. Los matices hablan entonces de la configuración cotidiana e histórica de las cosmologías de los actores con respecto a nuevas experiencias modernas.



Finalmente, son dos puntos a los quiero aportar en este artículo. En primer lugar, la antropología debe posicionar a los grupos indígenas como actores mismos de sus historias y no como víctimas de las coyunturas que viven. No obstante, el paquete agrotecnológico fue en un principio promovido por actores externos, la continuidad de algunos elementos de este en la dinámica agrícola local se debe a los beneficios y vínculos que los *wixaritari* vieron en él para mantener relaciones ya existentes con otros seres. En segundo lugar, el análisis antropológico de los procesos históricos de las comunidades indígenas necesita tener presente que hay una diversidad de actores no humanos que son partícipes de esas historias. De hecho, según los humanos, algunos de estos otros seres son miembros de esas colectividades. Negar su participación, es cortar una parte de las motivaciones que generan las decisiones de los protagonistas. ☸



Referencias

- ANGUIANO, M. (2018). *Los huicholes o wixaritari: Entre la tradición y la modernidad. Antología de texto 1969-2017*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- BENÍTEZ, F. (1967). “Huicholes”. En *Los indios de México*. (pp. 23-124). México: Ediciones Era.
- CARRITHERS, M.et. al.(Eds.) (2010). *Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*. Critique of Anthropology Vol.30, pp. 152-200.
- CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO RURAL SUSTENTABLE Y LA SOBERANÍA ALIMENTARIA. (2015). Las semillas en México. México: Cámara de Diputados. Recuperado de: http://www.cedrssa.gob.mx/files/b/13/93Las_semillas_en_M%C3%A9xico_-_agosto_2015.pdf
- DE LA CADENA, M. (2010). *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics as usual*. Cultural Anthropology, Vol. 25 Num. 2, pp. 334-370.
- DESCOLA, P. (2001). *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. En Philippe Descola y G. Pálsson (Coords.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*.(pp.101–123). México: Siglo XXI.
- (2012) (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (s.f.). *Más allá de la naturaleza y de la cultura*. En Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp.75-96. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/393.pdf>
- DÍAZ ROMO, PATRICIA Y SAMUEL SALINAS ÁLVAREZ (2002). “Plaguicidas, tabaco y salud: el caso de los jornaleros huicholes, jornaleros mestizos y ejidatarios en Nayarit, México”. En *Oaxaca: Asociación Mexicana del Arte y la Cultura Popular; Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México; Instituto de Salud, Ambientes y Trabajo; Pesticide Action Network; Pesticide Education Center; Universidad Autónoma de Nayarit; Universidad de Guadalajara*.
- DURIN, S. (2008). “Andares wixaritari. Más allá de la comunidad, el territorio vivido” En: Carlo Bonfiglioli et. al. (Eds.) *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESCOBAR, A.. (1996). “El desarrollo y la antropología de la modernidad”. En: *La Invención del Tercer Mundo: Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. (pp. 19-49). Barcelona: Grupo Editorial Norma.



- FABILA, A- (1959). *Los huicholes de Jalisco*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- FAJARDO SANTANA, H. (2007). *Comer y dar de comer a los dioses: Terapéuticas en encuentro. Conocimiento, proyectos y nutrición en la sierra huichola*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara; El Colegio de San Luis.
- GARCÍA CARMONA, B. (2011) “El maíz en El Roble, Municipio del Nayar, Nayarit”. En Elena Álvarez-Buylla; Roces Areli Carreón García y Adelita San Vicente Tello (Eds.) *Haciendo milpa. La protección de las semillas y la agricultura campesina*, pp. 59-60. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Semillas de Vida AC.
- GONZÁLEZ-ABRISKETA, OLATZ y SUSANA CARRO-RIPALDA (2016). “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* Vol. LXX Num. 1, pp. 101-128.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, G. (2006). *Maíces criollos en la zona huichol de la sierra del Nayar. Un estudio comunitario sobre los saberes locales y prácticas agrícolas*. Tesis de maestría ciencias en educación ambiental. Universidad de Guadalajara.
- GRIMES, J. (1980). “Huichol life form classification II: plants”. En *Anthropological Linguistics*. Vol. 22 Num. 6, pp. 264-274.
- GRIMES, JOSEPH y THOMAS HINTON (1972). “Huicholes y coras”. En Thomas Hinton (Ed.) *Coras, huicholes y tepehuanes*. (pp. 73-98). México: Instituto Nacional Indigenista; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GRIMES, JOSEPH *et. al.* (1981). *El huichol: Apuntes sobre el léxico*. Ithaca, New York: Cornell University.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, ARTURO (2011). “Los hacedores de las lluvias Peregrinaciones y ceremonias de los jicareros wixaritari”. *Revista de El Colegio de San Luis*. Vol. 1 Núm. 1, pp. 93-117.
- GUZMÁN MEJÍA, RAFAEL y MARÍA DEL CARMEN ANAYA CORONA (2007). *Cultura de maíz-peyote-venado. Sustentabilidad del pueblo wixarika*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- HENARE, A. *et. al.* (2009). “Introducción”. En: Andrés Laguens (Trad.) *Thinking through things: Theorising Artefacts Ethnographically*. (pp. 1-31). Londres: Routledge.



- HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA (1978). *La modernización de la agricultura mexicana 1940-1970*. México: Siglo XXI Editores.
- HOLBRAAD, M.; *et. al.* (2014). "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". En *Fieldsights*. Recuperado de: <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- ITURRIOZ LEZA, J. L.; *et. al.* (Eds.). (1995). *Reflexiones sobre la identidad étnica*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- KINDL, O. (2001). "La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico". En *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e historia*. Vol. 64, pp. 3-20.
- KOCKELMAN, P. (2016). *The Chicken and the Quetzal. Incommensurate Ontologies and Portable Values in Guatemala's Cloud Forest*. Durham: Duke University Press.
- KOHN, E. (2015). "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 44, pp. 311-327.
- LATOUR, B. (2007) (1991). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- LAUTOR. B. (2008) (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- LIFFMAN, P. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora (Mich.): El Colegio de Michoacán; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- (2018). "Historias, cronotopos y geografías wixaritari". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. XXXIX Núm. 156, pp. 85-122.
- LIRA, R. (2017). "Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixarika". *Journal de la Société des américanistes*. Vol. 103 Núm. 1, pp. 151-178.
- LÓPEZ DE LA TORRE, R. (Comp.). (2006). *El respeto a la naturaleza. Legado de los antepasados Wixarika*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- LUMHOLTZ, C. (1900). *Symbolism of the Huichol Indians*. New York: American Museum of Natural History.
- (1904). *México desconocido*. México: Imprenta Nacional.



- LUNA MENA, B.; *et. al.* (2012). “Perspectivas de desarrollo de la industria semillera de maíz en México”. En *Revista Fitotecnica Mexicana* Vol. 35 Núm. 1, pp. 1-7.
- LUNA RUIZ, X. (2016). *La herencia de la diosa del maíz: guía de las calabazas y enfermedad en el rancho parental wixarika*. Tesis de maestría antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- MEDINA MIRANDA, H. (2013). “Las personalidades del maíz en la mitología wixarika o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes”. *Nueva Época Revista de El Colegio de San Luis* Vol.III Núm. 5, pp. 164-183.
- MORALES-HERNÁNDEZ, J. (2014). “El cuidado y defensa del maíz nativo en México: resistencias y acciones ciudadanas ante los transgénicos”. *Análisis Plural* Vol.1, pp. 243-255.
- NEGRÍN DA SILVA, D. (2015). “Makuyeika: la que anda en muchas partes”. *Cuicuilco* Vol. 62, pp. 37-59.
- NEURATH, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Guadalajara.
- NEURATH, J.(2004). “Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar”. En Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.(pp. 105-125). México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2018). “Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* Vol. XXXIX Núm. 156, pp. 167-194.
- OROZCO FARRELL, H.(1966). *Plan Lerma, Asistencia Técnica, Operación Huicot*. Guadalajara: Poder Ejecutivo Federal.
- OYOLA BALLESTEROS, J. M. (2019). *Niwetsika cuida y es cuidada. Ontologías del maíz como actor en la cosmología de los wixaritari (1960-2019)*. Tesis de maestría antropología social. El Colegio de Michoacán. Zamora (Mich.).
- PALACIOS RANGEL, MARÍA ISABEL y JORGE OCAMPO LEDESMA (2008). “Políticas de mecanización agrícola. La necesidad de la soberanía nacional”. En José Luis Seefoó Luján (Coord.) *Desde los colores del maíz. Una agenda para el campo mexicano*. (pp. 57-80).Zamora (Mich.): El Colegio de Michoacán.



- PAZ SALINAS, M. F. (2017). Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socioambientales en México. *Acta sociológica* Vol. 73, pp. 197-219.
- PREUSS, K. (1998)(1908). Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental. En: Johannes Neurath y Jesús Jáuregui (Coords.) *Fiesta Literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss.*(pp. 235-260). México: Instituto Nacional Indigenista; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México.
- REDACCIÓN D. (2017). Pueblos wixárika y nayeri en contra de la afectación a sus sitios ceremoniales en Río San Pedro. *Desinformémonos* 21 junio 2017. Recuperado de: <https://desinformemonos.org/pueblos-wixarika-nayeri-la-afectacion-sitios-ceremoniales-rio-san-pedro/>
- REED, K(1972). *El INI y los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- REGISTRO AGRARIO NACIONAL. (26 de septiembre de 2018). *Ficha del Núcleo Agrario San Andrés Cohamiata*. Obtenido de Padrón e Historial de Núcleos Agrarios. Recuperado de: <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/phina>
- RODRÍGUEZ, R. (1971). *Acción indigenista en la zona huichol*. México: Secretaria de Educación Pública; Instituto Nacional Indigenista.
- ROJAS, B. (1993). *Los huicholes en la historia*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- SAHLINS, M(1994). “Cosmologías del capitalismo: el sector trans-Pacífico del «sistema mundial»”. *Cuadernos de Antropología Social* Vol. 4, pp. 95-107.
- SAHLINS, M(1997). *Islas de historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- SAHLINS, M (1999). “What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”. *Annual Review of Anthropology* Vol. 28, pp. i-xxiii.
- SANTOS GRANERO, F. (2009). Introduction: Amerindian constructional views of the world”. En: Fernando Santos Granero (Ed.) *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. (pp. 1-29). Tucson: University of Arizona Press.
- TALAVERA DURÓN, L. F. (2003). *Las venas del tabaco: la migración de los wixaritari en la costa de Nayarit*. Tesis licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.



- TALAVERA DURÓN, L. F.(2005). “Las migraciones agrícolas de los wixaritari”. En: Andrés Fábregas Puig, Mario Nájera y Cándido González (Eds.) *La tierra nómada*. (pp. 83-98). Guadalajara: Universidad de Guadalajara; Universidad Autónoma de Aguascalientes; Universidad Autónoma de Zacatecas; El Colegio de San Luis; El Colegio de Michoacán; El Colegio de Jalisco.
- TORRES, J. (2000). *El hostigamiento a “el costumbre” huichol: Los procesos de hibridación social*. Colección Investigaciones. Zamora (Mich.): El Colegio de Michoacán; Universidad de Guadalajara.
- TROULLIOT, M. R. (2011) (2003). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca; Universidad de los Andes.
- VOCALÍA EJECUTIVA PLAN HUICOT. (1971). *Informe Plan Huicot*. Tepic: Comité Interestatal para el Desarrollo de la Sierra Occidental.
- WEIGAND, P. (1992). *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Instituto Nacional Indigenista; El Colegio de Michoacán; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México.
- WEIGAND, P. (2002). *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*. Colotlán (Jal.): Universidad de Guadalajara Campus Universitario Norte.
- ZINGG, R. (1982)(1937). *Los huicholes. Una tribu de artistas*. 2 vols. México: Instituto Nacional Indigenista.





Crear un intersticio sagrado para nacer. Un análisis antropológico de ejercicio de la partería profesional urbana en una casa de partos en México

To create a sacred interstice to be born. An anthropological analysis of the exercise of the urban professional midwifery in a midwifery house in Mexico

Yaredh Marín Vázquez

El Colegio de Michoacán (México)

<https://orcid.org/0000-0002-5018-232X>

yaredh.mv@gmail.com

Recibido: 1 de octubre de 2019.

Aprobado: 2 de enero de 2020.

Resumen

En este texto analizo la práctica contemporánea de parteras profesionales urbanas en una casa de partos. Me interesa mostrar cómo estas mujeres construyen su profesión y lugar de trabajo en diálogo con procesos locales, nacionales y globales. Mi reflexión proviene del trabajo etnográfico con el equipo de La casa de Iemanjá, casa de partos ubicada en una de las metrópolis más densamente pobladas del país. Argumento que estas parteras construyen mutuamente su práctica profesional y la casa de partos como expresiones sacras en un esfuerzo por deslindarse del régimen biopolítico dominante de atención al nacimiento. Mediante el análisis antropológico de prácticas, discursos, objetos y espacios, muestro la pertinencia de comprender la casa de partos como una espacio-temporalidad heterotópica, sustentada en una lógica que pretende subvertir y compensar procesos de violencia atribuidos al ejercicio biomédico, no sin traslapes, ambigüedades y contradicciones.

Palabras clave: partería profesional, casa de partos, heterotopías, cualisignos, utopías, materialidad del documento.

Abstract

In this text I analyze the contemporary practice of urban professional midwives in a midwifery house. I am interested in showing how the parties build their profession and workplace in dialogue with local, national and global processes. My reflection emerges through ethnographic work with the team of La casa de Iemanjá, a house of midwifery located in one of the most densely populated metropolis in the country. I argue that these midwives mutually construct their professional practice and the midwifery house as sacred expressions in an effort to demarcate themselves from the dominant biopolitical regime of birth care. Through the anthropological analysis of practices, speeches, objects and spaces I show the relevance of understanding the delivery house as a heterotopic space-time based on a logic that aims to subvert and compensate the process of violence attributed to the biomedical exercise, not without overlaps, ambiguities and contradictions.

Key words: Professional midwifery, midwifery house, heterotopias, qualias, utopias, materiality of the document.

Introducción¹

En este artículo analizo la práctica contemporánea de parteras profesionales urbanas en una casa de partos en México. Mi reflexión proviene del trabajo etnográfico² con el equipo de parteras profesionales de una casa de partos que llamaré “La casa de Iemanjá”³, ubicada en una metrópoli del país. Me interesa mostrar cómo las parteras profesionales urbanas construyen su profesión, cómo es construida la casa de partos y a qué problemáticas responde el consumo de estos servicios desde la perspectiva de las usuarias y sus familias, en diálogo con procesos locales, nacionales y globales.

Propongo que la casa de partos es una construcción espacio-temporal **heterotópica** (Foucault, 2010; Faubion, 2008). Identifiqué entre mis interlocutoras una tendencia a crear la profesión y la casa de partos en oposición a la biomedicina, entonces me pregunté ¿qué indica el empleo de pares de oposición (partería/biomedicina)? ¿Son realmente ámbitos que no se tocan? Durante el trabajo etnográfico pude observar que tales binarismos se resquebrajan constantemente, pues entre parteras y personal de salud biomédico, hay relaciones de complementariedad y cooperación, no siempre armónicas.

A partir de la categoría heurística foucaultiana **heterotopía**⁴ propongo que la construcción binaria, entre la partería y la casa de partos frente a la biomedicina y hospital es empleada por mis interlocutores para contravenir las lógicas dominantes, pero en estas construcciones tienen lugar traslapes, pues hay entre ellas múltiples vasos comunicantes. Anclo mi trabajo en el análisis antropológico del discurso, los objetos, las prácticas y las relaciones entre profesionales obstétricos. Enfatizo la imbricación entre las prácticas de las parteras con problemáticas sociopolíticas, económicas y culturales, tales como el narcotráfico, la precarización de la salud y la violencia contra las mujeres, principalmente la violencia obstétrica.

Debido a que el ejercicio de la partería es incierto y a la falta de un estatus legal claro de las casas de parto en México, ha sido fundamental como práctica ética anonimizar su ubicación geopolítica. Tal decisión implica un costo a nivel argumentativo que me ha sido señalado en diversos momentos, sin embargo he preferido favorecer la seguridad de la casa de partos y el ejercicio de las parteras;

1 Este artículo proviene de mi trabajo de grado de maestría (Marín 2019), presentado en septiembre de 2019 en El Colegio de Michoacán. Agradezco a la Dra. Gail Mummert por la dirección en este trabajo. Mi trabajo se ha enriquecido de las lecturas y aportaciones de las Dra. Dominique Raby, Dra. Cristina Palomar y Dra. Rihan Yeh y la Dra. Rosario Ramírez.

2 Durante el acompañamiento que realicé en dos periodos trimestrales en 2018 y 2019,

3 Pseudónimo.

4 También nombrados por el autor como contraespacios o lugares de los otros.



además de proteger la privacidad de mis interlocutores e interlocutoras. Todos los nombres han sido sustituidos por pseudónimos, en su mayoría elegidos por mis interlocutoras y el nombre de la ciudad es omitido deliberadamente.⁵

Antecedentes históricos

Actualmente, atender el embarazo, nacimiento y puerperio con un obstetra en el hospital es una práctica dominante y naturalizada entre la población urbana en México. Según cifras del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), durante el 2017, de cada 100 nacimientos, 89 sucedieron en el hospital y 4 en casa. Hoy la práctica biomédica es reconocida como el saber autorizado y óptimo para la atención del nacimiento por instituciones estatales, empresariales y por el grueso de la población.

Tal predominio es resultado de un largo proceso histórico en el que se imbrican el saber y el poder sobre el control de la sexualidad y la reproducción. Desde el siglo XVIII, en distintas partes del mundo y en cada sitio con sus particularidades, las parteras fueron desplazadas paulatinamente por la figura del ginecobstetra; y la casa, como lugar privilegiado para el nacimiento, fue sustituida por el hospital. (Cunningham y Williams, 2011; Montes Muñoz, 2007; Murrieta, 2016). En adición, la institucionalización de la salud como parte del control estatal y la biomedicina, asociada a la idea de desarrollo, potenciaron la legitimidad del nacimiento hospitalario.

En México, la imagen de la partera tiene un largo trasfondo histórico, anclado a un pasado prehispánico. Según la conjunción sociohistórica y política, el ejercicio de la partería ha sido catalogado en la opinión pública nacional como benéfico, peligroso y/o un mal necesario. Por ejemplo, entre 1830 y 1950 la partería fue promovida por diferentes gobiernos, mediante programas orientados a la formación profesional de las parteras y la creación de plazas de trabajo en hospitales. (Carrillo, 1999; Cházaro, 2005). Sin embargo, “ya no fueron contratadas a partir de 1950 y, en 1960 se les prohibió atender partos” (Freyermuth y Arguello, 2015: 25).

Ciertamente la práctica biomédica en sinergia con otros procesos como el saneamiento urbano o el empleo de antibióticos, ha aumentado la esperanza de vida de la población en general y en particular disminuido los índices de muerte materna y neonatal. Sin embargo, pese al predominio de la biomedicina en México existen problemáticas de salud materna sin resolver, por ejemplo, el rebase

5 Este artículo proviene de mi trabajo de investigación de maestría que se sustenta en un acucioso trabajo de campo y ha sido evaluado por un comité académico.



de la Razón de Muerte Materna (RMM) esperada,⁶ un índice de nacimientos por cesárea tres veces mayor⁷ al recomendado por la Organización Mundial de la Salud y la denuncia reiterada de malos tratos y abusos durante la atención del parto. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016 (ENDIREH), el 33.4% de las mujeres entrevistadas a nivel nacional reportaron haber sufrido algún tipo de maltrato por parte de quienes les atendieron durante el alumbramiento. Principalmente mujeres, personal sanitario y organizaciones civiles han señalado la gravedad de estas problemáticas y cuestionado el predominio del sistema biomédico.

Considero que el modelo biomédico de atención al nacimiento es una tecnología gubernamental disciplinaria medular en un régimen biopolítico sobre el control de la vida y la muerte (Foucault, 2014), una forma de mantener un orden social donde la sexualidad y la reproducción tienen un papel fundamental en las relaciones de poder. Las demandas de una atención humanizada del parto hechas por mujeres, principalmente, han creado condiciones de posibilidad para la revitalización de la partería como alternativa en México. Las voces locales tienen eco en tendencias supranacionales sobre salud materna. En repetidas ocasiones, desde mediados del siglo XX, la Organización Mundial de la Salud ha recomendado al gobierno mexicano fortalecer el ejercicio y profesionalización de la partería. Mejorar la salud materna es uno de los ejes prioritarios en las políticas de salud pública a diferentes niveles (municipal, estatal, nacional, y supranacional). Los nuevos bríos que ha tomado el ejercicio de la partería están impulsados también por los recientes debates nacionales sobre derechos sexuales y reproductivos (DSyR) que han puesto el foco en la necesidad de fortalecer la autonomía y autodeterminación de las mujeres sobre su propio cuerpo.

La partería es una práctica vigente aunque, en contraste con la obstetricia, muy menguada y en desventaja. De acuerdo con Berrio y Loggia (2014: 4) en el país hay 15,000 parteras tradicionales registradas; sin embargo, solo 78 parteras, no se sabe si tradicionales o profesionales, son reportadas como responsables de la atención del nacimiento.⁸ La variedad de parteras se puede agrupar en los siguientes cuatro ejes de auto adscripción, que no son mutuamente excluyentes: 1- Formación: empírica, en la tradición, en un programa sin reconocimiento oficial, técnica o profesional. 2- Pertenencia étnica o nacional: indígena, mestiza o extranjera. 3- La demarcación geopolítica donde ejercen: urbana o rural. 4- Su

6 En los Objetivos de Desarrollo Sostenible una de las metas es disminuir la Razón de Muerte Materna de 38.9 a 22 fallecimientos por cada 100 000. (Freyermuth 2017; Pisanty-Alatorre 2017)

7 En el 2014, fue del 46.3% frente al 15% recomendado (Campiglia 2017).

8 La estimación numérica de parteras puede deberse a varias razones entre ellas: la formación es muchas veces empírica de parteras indígenas y urbanas, y no existe un registro oficial nacional. Además, la oferta educativa para la formación profesional de la partería es reducida; y el reconocimiento y revalidación de estudios en el extranjero es excepcional.



postura política: autónoma, posmoderna o feminista. Los marcos legales en los que cada partera ejerce varían según su auto adscripción y documentación.⁹

Algunas parteras han querido promover el reconocimiento jurídico y administrativo de la profesión y homologar competencias a través de la Asociación Mexicana de Partería (AMP), por ejemplo, con miras a que eventualmente puedan conformar un colegio nacional de parteras. Sin embargo, y pese a esfuerzos individuales, gremiales y de instituciones de cooperación internacional¹⁰ hasta la fecha, la partería es una práctica obstétrica que goza de poco prestigio social y de mínimo reconocimiento administrativo gubernamental.

En la partería, la legitimidad, legibilidad y reconocimiento están imbricados de maneras ambiguas y contradictorias. Por ejemplo, en los certificados de nacimiento¹¹ la figura de la “partera” aparece entre las opciones a elegir de las personas que pudieron haber atendido el parto, sin embargo, hasta la fecha, no les es permitido atender el parto al interior de hospitales como responsables clínicas principales. Es así como la atención del embarazo, nacimiento y puerperio provista por parteras, casi en su totalidad, sucede fuera del entorno hospitalario, por ejemplo en la casa de la partera, la casa de la mujer embarazada, consultorios privados o en casas de partos.

Hay poca información escrita sobre el proceso histórico de creación y consolidación de la figura de las “casas de partos”, personalmente no conozco un trabajo historiográfico¹² sobre estas en México. Cristina Alonso Lord, partera y ex presidenta de la AMP, en una comunicación personal, me comentó que la casa de partos mexicana más antigua que recuerda, se creó a finales de la década de 1990.¹³

Hacia el final del 2017, parteras que integran 9 casas de partos en diferentes regiones del país, crearon la Red de Casas de Partería México y definen la casa de partería¹⁴ como

9 Diplomas, registros, títulos, cédulas.

10 Tales como Fundación MacArthur.

11 Es el “documento a través del cual se *certifica* el nacimiento en el momento mismo de su ocurrencia, garantizando la identidad del niño y proporcionando a la madre un comprobante de su maternidad”, según el *Manual de implementación del Certificado de Nacimiento*, Secretaría de Salud, Subsecretaría de innovación y calidad. Dirección General de Información en Salud, PDF, México 2007

12 Me refiero a trabajos que den cuenta de espacios extrahospitalarios para la atención del parto dirigidos por parteras en México en los siglos anteriores al XXI. El trabajo de Georgina Sánchez *Espacios para parir diferente. Un acercamiento a casas de parto en México* (2016) es pionero en el tema, se trata de aproximación etnográfica a casas de parto contemporáneas.

13 En 2017, la organización estadounidense *GoodBirth Network* mapeó 501 “Midwifery Centers” en 51 países del mundo, entre los que se encuentran las casas de partería mexicanas.

14 Utilizo de manera indistinta casa de parto, de partos o de partería pues así está presente en el discurso de mis interlocutoras e interlocutores.



un establecimiento para la atención de la salud, que atiende a las mujeres durante el transcurso de su vida. Utiliza el modelo de atención de la partería, en un entorno colaborativo que se asemeja a un hogar, y que asegura un nivel de atención básico para el manejo de emergencias maternas, neonatales y del parto, integrado al sistema de salud y las necesidades de la comunidad” (Red de Casas de Partería, México, 2018).

Las casas de partos son esfuerzos emprendidos individualmente o en equipo, generalmente por parteras, y operan en una suerte de intersticio administrativo que en ocasiones roza la clandestinidad.

Enmarcamiento etnográfico

La casa de Iemanjá está en la capital cosmopolita de una entidad federativa, destino turístico internacional. La dinámica de esta metrópoli está marcada por el constante flujo poblacional entre el centro y los municipios aledaños. Entre los millones de personas que conforman la población, hay marcadas asimetrías sociales. Municipios catalogados de los más ricos del país, llenos de lujosas casas y comercios de marcas internacionales cotizadas, coexisten con municipios donde casas de interés social son abandonadas por sus dueños debido al riesgo que supone vivir en zonas controladas por el narcotráfico y con inmuebles utilizados por grupos criminales para cavar fosas clandestinas tras su abandono. Es un estado donde el crimen organizado extiende sus redes en distintos niveles del gobierno y capas de la sociedad.

Existe variedad de empresas nacionales y trasnacionales, una amplia oferta de instituciones educativas públicas y privadas y servicios médicos públicos y privados de primer, segundo y tercer nivel¹⁵. La oferta de servicios de salud va desde las instituciones públicas de salubridad accesibles a personas no aseguradas, hasta los servicios privados de alto costo. Desafortunadamente los servicios públicos enfrentan recortes presupuestales importantes que han derivado en su precarización y deterioro. El acceso a servicios de salud en el estado ocupa una de las últimas posiciones en contraste con el resto del país (DOF, 2018). Durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de conocer un hospital materno infantil de salubridad¹⁶, en mi visita pude constatar las condiciones de trabajo, las cuales son precarias, además médicos y enfermeras estaban teniendo dificultades para cobrar su salario, hacia incluso algunos meses. Pese a la precarización de la salud pública, en general, la población acude a este tipo de servicios, pues son accesibles y encajan en los horizontes de expectativa para la atención del nacimiento creados socialmente en las urbes.

15 La estratificación de los servicios médicos públicos y privados en México es según el nivel de especialización; en el primer nivel se encuentra, por ejemplo, consulta externa; en el segundo, están pediatría, gineco-obstetricia, medicina interna y cirugía; y en el tercero están especialidades como oncología, neurocirugía y medicina nuclear.

16 Instituciones de salud estatales pensadas para atender la salud de la población no derechohabiente a servicios médicos como el IMSS o ISSSTE.



La entidad federativa en la que se encuentra la casa es uno de los 15 estados mexicanos¹⁷ en los que está activa la “Alerta de Violencia de Género Contra las Mujeres”, mecanismo de protección a los derechos humanos de las mujeres, pues, según organizaciones civiles, la población femenina de esta entidad precisa medidas de protección debido al incremento de violencia sexual, la prohibición del aborto, las desapariciones de mujeres y niñas, y un alto índice de feminicidios.

Ante este complejo escenario de asimetrías sociales, del recrudecimiento de delincuencia organizada en la vida cotidiana, el encarecimiento de la salud y reproducción de la violencia contra las mujeres, la sociedad civil ha inundado las calles en señal de protesta en diferentes momentos. Mis interlocutoras parteras, aprendices y usuarias han participado en algunas de estas actividades, a veces acompañadas de sus hijos y familiares. Destaca su participación en acciones organizadas alrededor de problemáticas como la desaparición forzada, feminicidios y el cumplimiento de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

Las problemáticas antes mencionadas reorganizan la percepción de mis interlocutores, es decir, aunque no vivan en carne propia, por ejemplo, un episodio de violencia debido al narcotráfico, la guerra entre cárteles trastoca tan profundo la vida cotidiana de la ciudad que estas problemáticas sociales son una variable considerada en el cálculo de riesgos en la vida cotidiana. Específicamente entre las mujeres está presente la sensación alerta ante expresiones de violencia, por tal razón he reflexionado en el fenómeno que me atañe, considerando este enmarcamiento, pues son parte de las ansiedades a las que mis interlocutores se enfrentan cotidianamente.

El equipo de trabajo y la casa de partos

La casa de Iemanjá se encuentra en la zona centro de la ciudad desde su inauguración en 2015. La construcción, de líneas rectas y paredes blancas, no destaca ante los ojos de cualquier transeúnte. Junto a la puerta de aluminio hay un ventanal y en el vidrio una calcomanía dice “*We are midwives*” (somos parteras). Julia, partera, fundadora y dueña de la casa no quiere llamar mucho la atención y por eso no ha colocado en la fachada algún letrero, así me contó, pues “No vaya a ser que salga contraproducente”. El riesgo al que se refería es a la clausura de la casa por la Comisión Estatal de Protección contra Riesgos Sanitarios, como ha sucedido

17 México tiene un total de 32 estados, de los cuales 15 tienen alertas activas y 9 más han solicitado que sea activada. Esto significa que en una vasta parte de México existe reconocimiento oficial que ser mujer supone un riesgo (Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres, 2018). Sin duda las mujeres son más o menos vulnerables según su ubicación social de clase, etnia, preferencia e identidad sexual entre otras.



en otros estados.¹⁸ Paradójicamente, con una búsqueda básica en internet la casa de partos es fácilmente detectada, pues la dirección está en su página de internet y su *fanpage* en Facebook.

Actualmente, el equipo clínico está conformado por cinco mujeres: Julia fundadora, dueña y partera profesional; Ollin, partera profesional; Inés, aprendiz de partera y doula;¹⁹ Marina, doula y aprendiz de partera; y, Hanni, doula en formación y profesora de yoga. El equipo de la casa se asocia con una “red de aliados”, denominado así por mí, que incluye ginecólogos, pediatras, doulas, homeópatas y asesoras de lactancia, profesionales a quienes recurren para resolver cuestiones clínicas, emocionales o servicios precisos para la atención del embarazo, parto y posparto. En el mantenimiento de la casa también participan otras personas, a quienes llamé “colaboradores permanentes”, que contribuyen al sostén y funcionamiento aunque no necesariamente perciben un ingreso por su contribución,

Los servicios que ofrecen en la casa de partos son atención obstétrica, terapias alternativas y clases y talleres temáticos. El establecimiento también funciona como escuela, Julia y Ollin aceptan una estudiante de partería cada determinado tiempo. La formación es teórico y práctica, pero carece de reconocimiento oficial.

Una vista a La casa de Iemanjá

El recibidor es la entrada a la casa, lo primero que miras es un cuadro con el logo, una flor, y el nombre del lugar, Iemanjá²⁰. Una pared blanca hila este con el siguiente, una artesanía wixárika²¹, en la que se representa a una mujer pariendo. El siguiente es una artesanía textil de Sri Lanka donde los colores explotan: azul, verde y rojo; un rectángulo con la imagen de un bebé dentro del útero en el centro.

Los sillones, llenos de almohadas y cojines, se encuentran dispuestos en las orillas de la habitación mientras el centro está despejado. El ventanal, con las cortinas recogidas, permite que la luz del sol inunde el espacio y el árbol de la calle proyecta en el piso un juego de luz y sombras. Un volado en la pared hace

18 En 2019, fue clausurada una casa de partos en el sureste mexicano por la Comisión Estatal de Protección contra Riesgos Sanitarios de ello da cuenta la investigación de Chablé (2019).

19 “La doula es una mujer que acompaña a otra durante el trabajo de parto brindándole apoyo emocional continuo.” (Campiglia, 2017: 50)

20 Deidad femenina de la mitología Yoruba asociada a cuerpos de agua y al mar. “Es la madre de todos los hijos en la Kerry y representa al útero en cualquier especie como fuente de la vida, la fertilidad y la maternidad.” (EcuRed, s.f.).

21 Wixárika es el nombre de una etnia asentada principalmente en áreas de los estados de Jalisco y Nayarit, y en menor medida en San Luis Potosí



de repisa, en ella, tarjetas de presentación de los miembros de la red de aliados y folletos sobre violencia obstétrica. Sobre una mesita hay un altar, con unas velas, un sahumerio y figurillas; al centro, una bandeja de madera con semillas, pétalos de flores y hojas secas. En el fondo del altar, tres estatuillas de mujeres, dos de ellas están embarazadas y la tercera amamanta al bebé que está en sus brazos.

En el consultorio hay un sillón para quienes llegan a consulta y sillas para las parteras, a la vista, sobre un mueble de madera se encuentran aceites esenciales, homeopatía, libros, etcétera. En las paredes se hallan cuadros, principalmente de mujeres embarazadas, entre ellos, uno color verde con la leyenda “Change the world from birth”.²² En otra de las paredes están colgados los títulos a nivel técnico de las parteras, con el logo de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

A un costado del consultorio hay un pasillo que conduce al cuarto de partos principal. En la puerta, se encuentran letras de madera pegadas formando el letrero de: “Silencio, mamá pariendo, bebé naciendo”. Adentro es amplio y tiene una iluminación tenue, el mobiliario incluye una cama, un sillón, una tina, un baño, un mueble de madera con cajones, dentro de los cuales se guardan medicamentos alópatas, material quirúrgico y medicina homeopática. Del techo cuelgan rebozos, por si la mujer necesita usarlos, bancos de parto, tanques de oxígeno y bocinas para reproducir música, las parteras promueven que la mujer y su familia personalicen el espacio durante su parto.

¿Qué está en juego en la construcción de la casa de partos? ¿Qué comunica la construcción de La casa de Iemajá respecto al anhelo de cambiar el mundo desde el nacimiento? Michel Foucault (2010) llama heterotopías al esfuerzo existente, según él, en toda sociedad por construir

utopías que [tengan] un lugar preciso y real, un lugar que se puede situar en un mapa; utopías que tienen un tiempo determinado, un tiempo que se puede fijar y medir según el calendario de todos los días. Es muy probable que cada grupo humano, cualquiera que sea, recorte, en el espacio que ocupa, donde realmente vive, donde trabaja, lugares utópicos y, en el tiempo en que se atarea, momentos ucrónicos (p. 19).

Las heterotopías tienen la particularidad de ser construidas mediante relaciones de disputa, por medio de las cuales los individuos pretenden revertir dinámicas que les rodean, la lógica interna construida denuncia lo ajeno a su demarcación como horrible. Son espacio-temporalidades frágiles, pues son indisociables del orden social que buscan revertir, incluso debido a la premisa de su funcionamiento, o sea estar conformadas en yuxtaposición.

22 N del E.: Cambiar el mundo desde el nacimiento.



La partería y la casa de partos son construidas por mis interlocutoras, teniendo como piedra angular una noción sacra²³ acerca del cuerpo de las mujeres y del proceso reproductivo. Entiendo que el proceso de sacralización es una estrategia empleada, muchas veces inconscientemente, para la denuncia y la compensación. En este caso, la denuncia de la práctica biomédica ejercida mediante procedimientos violentos y espacio-temporalidades que rayan en las distopías. En los siguientes apartados muestro etnográficamente tales yuxtaposiciones y el potencial heurístico del concepto heterotopía para el análisis de la casa de partos.

Yuxtaposiciones espacio-temporales

Considero la casa de partos como una expresión del discurso de las parteras, es decir, el espacio es una manifestación del discurso de la partería. En el espacio se reitera mediante los objetos y las dinámicas la oposición entre partería y biomedicina, esta yuxtaposición es una de las **figuras reiterativas** más potentes en la complejidad simbólica de este fenómeno y constitutivas en las heterotopías.

Jakobson (1981), influido por el análisis pictórico y literario, e interesado en la poética del discurso, propone la existencia de estructuras -selección y combinación de elementos- que en el discurso reiteran el mensaje y las llama figuras fónicas o reiterativas. El autor utiliza el término en referencia a la producción de sonoridad²⁴ en la poesía que afirma el mensaje y se utiliza con el fin de generar emotividad en el destinatario.

El principio de repetición logrado con la aplicación del principio de equivalencia a la secuencia no sólo (*sic*) posibilita la reiteración de las secuencias constitutivas del mensaje poético, sino también todo el mensaje. Esta capacidad de reiteración ya inmediata o diferida, esta reificación del mensaje poético y sus elementos constitutivos, esta conversión de un mensaje en algo duradero (p. 283).

A continuación, mostraré algunas figuras reiterativas encontradas en la casa de partos, funcionando como referencia a la yuxtaposición “partería-biomedicina”. Comienzo reflexionando sobre el empleo del *topo* casa. Bachelard (2000) atribuye a la casa un carácter maternal, es refugio y protección del “yo” en el cual se albergan los sueños y la paz.

Recurrir a la figura de la casa no es fortuita, vinculada a una diosa, Iemanjá, indexa²⁵ la multiplicidad de esfuerzos por distanciarse de la idea del ejercicio de la biomedicina como una disciplina masculinizada y, en este caso en espe-

23 Las parteras y usuarias utilizan expresiones como “el nacimiento es un evento sagrado”, “durante el parto hay conexiones divinas”, “te tienes que conectar con dios, con las diosas, con las ancestras (*sic*) o con lo que tu creas para transitar el parto”:

24 La concatenación de tiempos fuertes y débiles en el verso

25 Apropiación de la propuesta de Peirce (1986) sobre la construcción de signos. Me refiero, en este caso, a los significados y relaciones condensadas en las palabras.



cífico, oponiéndose al hospital. La casa de partos es construida por las parteras pero también por las y los usuarios. Estos interpretan el discurso contenido en su materialidad y abonan a su construcción de significados.

Renata,²⁶ una de las usuarias, me contó sobre su primera vez en la casa, asistió a una reunión informativa en el recibidor con su pareja, Xavi. Ahí conocieron a las parteras, quienes les explicaron los principios de trabajo, aclararon sus dudas y finalmente conocieron el resto de la casa. Le pregunté a Renata: -¿Cuál fue la sensación en la casa? Y ella me comentó:

Fue como, como un abrazo. Así como estar, así protegida, como en una cuevita. Así cálido. Hasta nos dieron un tecito, un café. Así como estar en casa. Por eso me encantó (...) Me gusta mucho el recibidor (...) tiene mucha luz en el día y en la tarde se ven las sombras así súper bonito. (...) No sé. Se siente muy a gusto. (...) Pensándolo bien, cuando entras un poco más te sientes como en un vientre. Como una cueva, como algo así, como apartadito. Rico. (Entrevista 15 de agosto 2018)

Cuando utiliza la palabra “abrazo” añade un conjunto de relaciones sensoriales, enlaza el espacio y el cuerpo. Un cuerpo femenino, con un vientre. La casa es más que una expresión física externa al cuerpo, es también una creación que imbrica y crea al cuerpo mismo y a las personas. Renata recrea la casa como femenina y llena de sensaciones: abrazo, cálido, luz, rico.²⁷ Considero que estas pueden ser entendidas como *cualisignos* en términos de Pierce (1986) quien los define como

cualquier cualidad en la medida en que es un signo (...) (por ejemplo, una percepción de “rojo”) (...). Dado que una cualidad es todo lo que es positivamente en sí mismo, tal cualidad puede solamente denotar a un objeto en virtud de algún ingrediente o similitud comunes; de modo tal que un cualisigno es necesariamente un icono. (p. 33)

La forma en que mis interlocutoras e interlocutores construyen la casa de partos, en términos de cualidades, es fundamental para comprender su densidad simbólica y su valor. Nancy Munn (1992), interesada en comprender los procesos de generación de valor en la red de intercambio *kula*, a partir de la relación del pueblo Gawa, afirma que

los cualisignos caracterizan el espacio-tiempo corporal en términos de un complejo de agrupaciones de calidad polarizada que significa las transformaciones de valores positivos o negativos - los niveles de espacio-tiempo intersubjetivo efectuados por los actos. (...) De hecho, una descripción de estas cualidades, que se deriva de la participación básica del cuerpo en el mundo (p. 74).²⁸

26 Ella es fotógrafa y estudió cinematografía especializándose en guion.

27 Bourdieu (2009 [1970]) en *La casa o el mundo dado vuelta*, habla de la densidad simbólica que encierra la casa kabila. Encuentro paralelismos entre esta casa y la manera en que mis interlocutores construyen la casa de partos.

28 “My general thesis is that these qualisigns characterize bodily spacetime in terms of a complex of polarized quality clusters that signify the positive or negative value transformations -the levels of intersubjectiv spacetime- effected by the acts. (...) In fact, an account of these qualities, which derive from the basic engagement of the body in the world.”



El valor de la casa de partos es construido, entre mis interlocutores, a partir de sensaciones y percepciones. La materialidad es un discurso en el que se recurre a objetos como expresiones poéticas, los receptores del discurso, en este caso Renata adjudican un valor positivo a la casa, a través de palabras como cueva, útero, calor y seguridad.

Siguiendo mi conversación con Renata, le pregunté: ¿Cómo contrastarías los lugares de los ginecólogos que visitaste antes de asistir a La casa de Iemanjá? Ella rebuscó en su memoria, pensó, respiró y dijo: “Pues aquí [...] todo es un poco más como... de tierra. No sé, así, así lo siento como si fuera de la tierra. Esto natural, sí. Y pues allá lo podría describir como algo metálico y, esto, lo describiría algo de tierra”.

Con mi pregunta, demando a mi interlocutora a un ejercicio comparativo, sin embargo, ella teje una relación de oposición, la tierra contra el metal, quizá como representación de la naturaleza rivalizada con la tecnología. Cuando Renata se ubica dentro del contraste “aquí” devela una toma de posición. En el siguiente esquema reúno algunas²⁹ de las figuras reiterativas, algunas son cualisignos presentes en el discurso de mis interlocutores: parteras, usuarias y sus parejas.

Cuadro 1. Figuras reiterativas presentes en el discurso

(c) – cualisignos	
Casa de partos	Hospital
Calor (c)	Frío (c)
Obscuridad (c)	Luz (c)
Tierra (c)	Metal (c)
Cierre	Apertura
Persona	Máquina
Lento (c)	Rápido (c)
Mujer	Hombre
Respeto	Violencia

Otra figura reiterativa en la construcción de La casa de Iemanjá y su valor es lo referente al tiempo. Según Foucault, un rasgo de las heterotopías es estar construidas sobre rupturas con el tiempo tradicional pues el suyo es heterocrónico. Considero la construcción del espacio y el tiempo simultáneos, a través de los actos que conectan personas, sensaciones y experiencias. Es decir, la manera de habitar el espacio-tiempo tiene un vínculo con su propio pasado, una implicación corporal e intersubjetiva. Con esto último me refiero a lo planteado por Munn (1992) “un proceso y un orden simbólico y multidimensional, un espacio-tiempo de relaciones yo-otro constituidas en términos de y por medio de tipos específicos de práctica” (p. 10).³⁰

29 Por cuestiones de extensión no abundo en cada punto, sin embargo es posible consultar el trabajo de grado directamente disponible en el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán.

30 “is a multidimensional, symbolic order and process - a spacetime of self-other relations cons-



La construcción discursiva y física de la casa como cueva y cuerpo femenino refiere no sólo al espacio, sino al tiempo. Es un *topo* sobre pasado “primitivo” donde las mujeres parían en cuevas y a un pasado “fisiológico y místico” que regresa al útero de la madre. Incluso encontré estas referencias explícitas en las narrativas: “así parían las primeras mujeres en cuevas”, “así parían las abuelas”.

Inés, aprendiz de partera, dice lo siguiente sobre el cuarto de partos y el tiempo:

Muchas mujeres dicen que es (...) un lugar dónde se pierde el tiempo, porque también la luz está tenue. (...) En realidad se aíslan mucho los sonidos, (...) no se escucha el montón de tráfico, ni las ambulancias, ni los ruidos. (...) Literal es como una cueva. (...) La energía de este lugar es que al entrar aquí (...) te están hablando niños que nacieron bien, mujeres que parieron bien. (Entrevista 21 de abril de 2018)

El discurso de Inés apunta a una fusión entre el pasado y el presente, alude a un pasado inmediato cuando se refiere a los niños nacidos ahí, pero también a un pasado lejano a través de la imagen de la cueva. A este tipo de construcción narrativa, Bajtín (1991) lo denomina *hipérbaton histórico*:

La esencia de ese hipérbaton se reduce al hecho de que el pensamiento mitológico y artístico ubique en el pasado categorías tales como meta, ideal, justicia, perfección, estado de armonía del hombre y de la sociedad, etc. (...) podemos decir que consiste en representar como existente en el pasado lo que, de hecho, sólo puede o debe ser realizado en el futuro; lo que, en esencia, constituye una meta, un imperativo y, en ningún caso, la realidad del pasado (p. 299).

La propuesta de Bajtín dialoga con lo planteado por Zygmunt Bauman como retrotopía: expectativas de futuro ancladas en

mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se ha resistido a morir, y no en ese futuro todavía por nacer (y por lo tanto, inexistente) [...] la retrotopía debe su fuerza a que transmite la esperanza de reconciliar, por fin, la seguridad con la libertad (2018 [2017]: 14-18).

¿Cómo se construye en la casa de partos esta utopía sobre la libertad y el respeto al cuerpo que gesta y la construcción de un mundo nuevo? En algunos casos, por medio de su práctica, las parteras buscan recrear su propia experiencia, en el caso de las satisfactorias, o proponer una alternativa a lo experimentado en el nacimiento de sus propios hijos, en las situaciones de violencia obstétrica.

La manera de habitar el espacio-tiempo tiene un vínculo con su propio pasado, una implicación corporal e intersubjetiva. Munn (1992) plantea que “Un espacio-tiempo puede involucrar ciertas dimensiones subjetivas críticas que se encuentran entre los factores constitutivos en su formación” (p. 10).³¹ En la casa de partos, el tiempo se construye por medio de cualisignos a través de las experiencias

tituted in terms of and by means of specific types of practice.

31 “In other words, a spacetime may involve certain critical subjective dimensions that are among the constitutive factors in its formation.”



vitales, e incluso reproductivas, de las parteras y en oposición a los tiempos hospitalarios.

En cuanto al hospital y la biomedicina, el quiebre con este tiempo proviene, entre otras cosas, de cierto descontento ante la cronometrización y el apuro en la atención biomédica, por ejemplo, en las consultas y la atención del parto. Entre las y los usuarios entrevistados escuché críticas a los tiempos del hospital, acusándolos de tratar este proceso productivo como un evento “industrial” y tienden a una relación con la tecnología.³² Además, revelan que ciertos proveedores de salud y personas de las instituciones tratan el evento como una mercancía. Juan,³³ uno de los padres que entrevisté, relató de la siguiente forma su experiencia con la atención biomédica:

“Habíamos visto con anticipación dos o tres detalles, que por ejemplo con la ginecóloga, confía más en las máquinas, confía más (...) en los instrumentos. Es como si hubiera una cosificación de la experiencia original o personal. (...) O sea, sentía yo que estaba hablando con una máquina. Entonces haz de cuenta que, es muy curioso, haz de cuenta que es una combinación entre máquina, negocio, tiempo” Irene, la pareja, agrega “y ciencia, pero entre comillas” (Entrevista 27 de agosto 2018).

En general, en la casa de partos el tiempo tiende a ser más lento que escaleras afuera: en la calle o el hospital. Las consultas duran en promedio una hora, pero en algunas ocasiones se pueden extender hasta tres, en contraste con las citas de 15 o 30 minutos que mis interlocutores describen haber vivido en el modelo de atención hospitalaria. En cuanto a la atención del parto, las parteras se comprometen a no acelerar el proceso del parto con el uso de medicamentos, sino a esperar los tiempos de “la mamá y el bebé”. En una reunión informativa, las parteras comentaron no poder asegurar a las familias tener un parto, pero sí aseguraban que si llevaban a cabo una cesárea, sería por verdadera necesidad y no debido a prisa o cansancio. Además, su atención no termina con el nacimiento, también abarca el posparto y la primera crianza: “No paren y los abandonamos. Los acompañamos en la adaptación”.

Otra de las yuxtaposiciones que tienen lugar en la casa de parto semana de la imbricación entre saberes, prácticas y maneras de relacionarse entre parteras y usuarios, es el costo de los servicios. En 2018 el precio³⁴ de la atención del parto va de los \$18,000.00 hasta los \$26,000.00,³⁵ la cantidad varía según los servicios

32 Considero que la reflexión planteada por E. P. Thompson (1979) sobre la historicidad del tiempo y vínculo con procesos de producción puede abonar a esta discusión.

33 Juan como primera formación estudió comunicación, posteriormente estudió medicina homeopática.

34 Las consultas prenatales cuestan \$500.00 cuando son una vez por mes. Cuando las consultas son cada quince días o cada semana, cuestan \$250.00.

35 Precio durante el 2019 hubo un incremento con paquetes desde los \$20,000.00 hasta los \$31,000.00.



incluidos. Aumenta en caso de requerir un traslado hospitalario, principalmente por el pago del hospital. En ese caso, las parteras reparten sus honorarios entre ginecólogo, pediatra, anestesiólogo e instrumentista. La tasa de traslados es del 13% y el 8% concluye en la práctica de una cesárea.

Si no realizan un traslado, el monto percibido es dividido entre tres, un tercio para cada partera y el restante para el funcionamiento de la casa de partos, renta, instrumental, material, servicios de limpieza, agua, luz, etcétera. Si el costo incluye clases, talleres u otras actividades, el dinero es repartido entre otros miembros del equipo de la casa. La cantidad de partos que atienden al mes es variable, en algunos meses puede no haber y en otros pueden atender 10 nacimientos. Las integrantes del equipo no tienen un salario base. Durante mi periodo de campo, atendieron entre 60 y 80 partos, anualmente.

Según un rastreo de costos, durante el 2018 el precio promedio de los servicios obstétricos en esta ciudad era de \$12, 500.00³⁶. Si bien el costo de parir en La casa de Iemanjá está por encima del promedio, no son modelos estrictamente comparables, pues el mantenimiento de la infraestructura, recursos materiales y humanos³⁷ son asumidos por el equipo.

Ciertamente, este tipo de servicios está fuera del alcance de un gran un sector de la población, en algunos casos por cuestiones económicas, pero también porque este modelo no embona en las expectativas, necesidades y anhelos de cierto público³⁸. Julia, en una reunión informativa, dijo: “Algunos padres nos han dicho ‘Dicen que ofrecen un trato humanizado, pero sus precios son deshumanizados’, pero la verdad es que nosotros también tenemos nuestras familias y necesidades”.

En la relación entre parteras y usuarios hay una cierta incomodidad para el cobro de los servicios, esto se puede deber a que en la construcción de utopías donde la libertad, la justicia, la igualdad y la sacralización de la vida es la meta, el dinero viene a ser un elemento corrosivo.

En *Utopía*, novela escrita en el siglo XIV, Moro imagina una sociedad conformada por individuos que privilegian el bienestar colectivo sobre la violencia, la opresión y el amor propio. Uno de los capítulos está dedicado al trato que reciben los metales preciosos en esta sociedad, los habitantes de la isla

36 La gama de servicios de atención obstétrica, de acuerdo con este amplio espectro, va desde los servicios gratuitos, los de bajo costo (\$1,500 a \$7,999), medio (\$8,000 a \$12,999) y alto (\$13,000 o más).

37 Por ejemplo, el pago a las personas que cuidan de sus hijos, o de su casa, mientras ellas pasan fuera horas, o días, en la atención del parto.

38 Es decir, para el análisis del consumo de estos servicios es enriquecedor tomar en cuenta la conformación sociocultural de la clase y no restringirse al poder adquisitivo.



sienten desprecio por el oro, la plata y los bienes. Son los esclavos quienes portan brazaletes y collares de oro, en señal de humillación y castigo. En el manifiesto comunista, leído desde el punto de vista de un planteamiento utópico, la denuncia es similar. Marx y Engels (2000) acusan a la burguesía de “despojar de su aureola” profesiones respetadas como la medicina, al convertir a estos trabajadores en asalariados. Hay una relación ambigua con el dinero, pues, si bien, “ensucia” la apuesta utópica construida a través de ideas románticas e ideales de libertad, también es un bien que se precisa para la reproducción de la vida y de la casa de partos. El dinero es un recordatorio del vínculo entre la lógica heterotópica y el mundo escaleras afuera.

Sacralización y ciencia

La casa de partos es construida por parteras y usuarios con constantes traslapes entre las dimensiones sagradas y científicas, los altares y cajones con material médico son testimonio de la imbricación entre ambas. Me centro en dos objetos que dan cuenta de esta imbricación: los títulos y las historias clínicas. Ambas las analizo retomando el elemento de la práctica clínica de las parteras.

En las narrativas, la dimensión sacra es asociada a la partería tradicional y la dimensión científica a la biomedicina, tal hibridación genera una práctica singular. De acuerdo con Sánchez (2015),³⁹ entre las parteras tradicionales hay un predominio de la dimensión sacra en su práctica

son mujeres que, en zonas rurales, indígenas, y algunas zonas urbanas pobres, ejercen la atención del parto derivado de sus propios partos o de la práctica aprendida con otras mujeres que atienden alumbramientos. (...) Una buena parte de ellas provienen de familia de parteras (...) Otras nacieron con el don y después de que recibieron el mensaje de que esta sería su misión, continuaron aprendiendo (...) remedios y procedimientos para atender a las mujeres” (p.135).

Entre las parteras de La Casa de Iemanjá existen elementos narrativos que coinciden con lo señalado por Sánchez como “llamado” o “don”. Para mis interlocutoras, ser partera es más que un “trabajo”, es un estilo de vida. Entonces, ¿Cómo manifiestan estas mujeres la dimensión profesional y cómo la conjugan con la partería tradicional?

En principio, se distinguen de la partería tradicional y de cualquier variante de partería empírica por ser mujeres urbanas que han cursado programas de estudios reconocidos por instancias gubernamentales, a diferencia de las parteras empíricas, ellas ostentan un título y una cédula profesional. Su práctica está ubicada en una escala de grises, pues retoman elementos de ambas prácticas y los reinterpretan,

39 Para mayores referencias sobre la partería tradicional, (el área más prolífica en el estudio de la partería) véase: Berrio y Loggia, 2014; Carrillo, 1999; Huber y Sandstrom, 2001; Inhorn, 2006; León, 1910; Macdonald, 2006; Parry, 2008; Torri, 2012.



a esta imbricación algunas autoras le llaman modelos de atención holística o integradora (Torri, 2012), tales modelos coexisten con la biomedicina, a menudo en una relación desigual. La materialidad de la cédula y el título son índices sobre su ubicación y práctica respecto de otros proveedores de servicios.

Recupero de Veena Das y Deborah Poole (2004) los planteamientos sobre la materialidad de los documentos expedidos por el estado como mecanismos disciplinarios y regulatorios, en este sentido son estrategias por medio de las cuales los individuos pueden negociar derechos asociados a determinadas identidades en circunstancias de disputas de poder y violencia. A través de los documentos funcionarios de instancias gubernamentales hacen legibles las identidades seguras, ya que estos documentos se materializan en formas de vida a través de las cuales las ideas de sujetos y ciudadanos circulan entre quienes los utilizan.⁴⁰

En México, las casas de partos no están reconocidas ni reguladas jurídicamente, por esto, como espacios heterotópicos, implican un juego con los límites y las reglas dominantes de atención al nacimiento. Considero que el título y la cédula de estas parteras presume la legibilidad de su práctica ante su público, usuarias y usuarios, personal biomédico y burócratas. Julia y Ollin exhiben sus títulos en una de las paredes de su consultorio y también los invocan en el discurso, por ejemplo, en reuniones informativas. Warner (2012) explica:

Cualquier cosa que se dirija a un público tiene la intención de ponerse en circulación. [...] La circulación explica también la forma en que un público parece tanto interno como externo al discurso, tanto nocional como material. De la experiencia concreta de un mundo en el cual circulan formas disponibles, uno proyecta un público. Y tanto lo sabido como lo no sabido son esenciales para el proceso (p.104).

Julia me comentó sobre sus años estudiando partería y sus dudas sobre su permanencia en el programa; sin embargo, decidió concluir pues sabía que tener un título y una cédula le facilitaría realizar su actividad profesional en un futuro. Estos documentos fortalecen su imagen profesional ante las mujeres y familias que contratan sus servicios, además, favorecen la relación de las parteras con funcionarios estatales durante procesos burocráticos. Por ejemplo, para acceder a certificados de nacimiento para los bebés que nacen en la casa de partos, Julia me relata cuando gestionó su acceso a los certificados, los funcionarios de la Secretaría de Salud reaccionaban con asombro ante su título y cédula de partera.

Obviamente fui de una oficina, a otra, otra, otra. Y de pronto unos, así como súper sacados de onda. Otros, como “Qué interesante”, “¡Ay tiene título y cédula!”, “¿A poco hay una escuela de parteras?” (...) “Sí puedes trabajar.” (...) Total que, entre vueltas, vueltas, me encontré con la Directora de Planeación y Estadística del estado (...) me mandaron ahí porque pensaron que ahí me iban a bloquear todo. (...) Llegué, una señora ya grande.

40 “What interests us here, however, is not how the state makes the population legible to itself but how these documents become embodied in forms of life through which ideas of subjects and citizens come to circulate among those who use these documents.”



Le dije “Mire soy partera, aquí están mis papeles. Me mandaron con usted para, pues para lo de los certificados” (Entrevista 4 de marzo del 2018).

En ese encuentro cara a cara con las autoridades, Julia obtuvo varios certificados de nacimiento, sus documentos, y el hecho que su interlocutora había nacido en casa, lo hicieron posible. El acceso a certificados de nacimiento es una de las problemáticas principales de las parteras empíricas en México, aunque también existen casos de parteras profesionales a quienes las autoridades sanitarias les niegan el acceso (El-Kotni y Ramírez Pérez, 2017).⁴¹

El título y la cédula aparecen como mediadores en el cálculo de riesgos que implica la elección de los servicios de partería, además detonan expectativas, evaluaciones y probabilidades de acción respecto a la atención del nacimiento. Considero su exhibición e invocación como una estrategia para mitigar la posible ansiedad generada entre su público, como un aval de competencia, conocimientos y autoridad. En términos de Das y Poole, permiten que las parteras Julia y Ollin sean reconocidas como “identidades seguras”.

La imbricación entre sacralidad y ciencia también se puede observar en los expedientes clínicos, en las consultas prenatales donde estuve presente, me pude percatar del tipo de información que contienen. Debo aclarar, no pedí acceder a ellos pero sí fui testigo de su construcción. Los expedientes contienen la historia clínica, los estudios de laboratorio y los ultrasonidos, además las parteras anotan, durante consulta, el parto y el posparto, diferentes cuestiones sobre la trayectoria reproductiva, menstruación, métodos anticonceptivos, abortos, abuso sexual, pérdidas gestacionales previas, así como el estado emocional de la mujer. La historia clínica se convierte en una extensión material de las mujeres gestantes, dando información necesaria a las parteras para el proceso de atención.

En la medida de lo posible, las parteras abordan con las mujeres sus preocupaciones sobre dar a luz antes de llegar a ese momento. Durante el nacimiento, si identifican en la mujer angustia o miedo debido a una pérdida gestacional anterior, propician enfrentar tal preocupación a través del discurso y de acciones. Para ello, construyen junto con las parturientas, una dimensión espiritual a través de frases como: “trae a tu bebé a este mundo”, “pide a todas tus *ancestras* fuerza”, “es la vida atravesando tu cuerpo, entrégate a ella”. Durante la atención del parto

41 A nivel de activismo, durante el “1er Foro por el Derecho a la Partería”, organizado en marzo 2017 por el Colectivo Tequio Materno y la Sen. Martha Tagle, parteras y usuarias de partería hablaron sobre esta grave problemática. No poder expedir este documento, las parteras, las familias usuarias y los neonatos quedan en una desprotección jurídica que, incluso, puede llegar al encarcelamiento de parteras y familias por tráfico de menores, y, como consecuencia, a poner a los menores en tutela del estado durante el tiempo en el que sea resuelta la querrela.



ofrecen homeopatía, *reboceadas*⁴², flores de Bach, infusiones de plantas medicinales y otras prácticas consideradas como “medicina alternativa”⁴³ que combinan con la administración de medicamentos alópatas, si la situación lo demanda. Incluso, durante la revisión clínica de los partos o rememoración las parteras, en sus discursos alternan términos médicos y experiencias sensoriales poniéndolas en conexión con el “universo” y con la “vida y la muerte”.

La materialidad de estos documentos, las prácticas y discursos muestran formas del funcionamiento de La casa de Iemanjá. En las cuales son superpuestas la partería tradicional, considerada casi extinta por algunas personas urbanas, y la biomedicina. En la casa de partos se traslapan ambas dimensiones, he ahí el carácter heterotópico.

Conclusiones

¿Qué comunica la construcción de La casa de Iemanjá respecto al anhelo de cambiar el mundo desde el nacimiento? Me valgo del sexto principio propuesto por Foucault para el análisis de las heterotopías, aclarando que estas se despliegan

entre dos polos extremos. O bien tienen la función de crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio todavía todo el espacio real, todos los emplazamientos en cuyo interior la vida humana está tabicada. (...) O bien, por el contrario, creando otro espacio, otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan bien arreglado como el nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso. Sería la heterotopía no de ilusión sino de compensación (2010: 79).

Entiendo que La casa de Iemanjá es una heterotopía del segundo tipo, por medio de la cual mis interlocutoras pretenden compensar en distintos niveles. ¿Qué compensan? ¿Cuáles son elementos internos y externos, aparentemente totalmente desvinculados de la lógica del nacimiento, que producen en mis interlocutores la ansiedad de compensar? Propongo tres niveles de compensación: 1- las

42 Con ayuda del rebozo, una prenda de vestir, realizan un masaje, en el área de la cadera, para favorecer que el bebé se acomode de manera apropiada para el nacimiento.

43 Me refiero a prácticas de lo que Menéndez define como Modelo Alternativo Subordinado “se incluyen prácticas médicas de alto nivel de complejidad y organización desarrolladas hasta fechas recientes al margen del sistema médico ‘occidental’, como la medicina aryuvedica o la acupuntura y herbolaria china. (...) Las características básicas del modelos son: concepción globalizadora de los padecimiento y problemas, las acciones terapéuticas suponen casi siempre a la eficacia simbólica y a la sociabilidad como condicionantes de la eficacia, tendencia al pragmatismo, ahistoricidad, asimetría en la relación curador-paciente, participación subordinada de los consumidores, legitimación comunal o por lo menos una determinada racionalidad técnica y simbólica, tendencia a la exclusión de los otros de su “saber y prácticas curativas”, y tendencia reciente a la mercantilización.” (1983: 7)



historias individuales,⁴⁴ 2- una alternativa al modelo de atención biomédico, y 3- una alternativa ante la violencia generalizada.

A nivel individual, mis interlocutores hacen un esfuerzo por compensar experiencias sexuales y corporales negativas. Para el segundo, atribuyo la construcción de la casa de partos como respuesta a la violencia obstétrica. Finalmente, propongo una apuesta de mis interlocutoras por subvertir los niveles de violencia generalizados en el país al construir la casa. En la sección anterior *Enmarcamiento*, he tratado de plasmar las problemáticas que considero cruciales para comprender esta lógica de compensación.

Las problemáticas de violencia presentes en México y en esta metrópoli, en sus distintas dimensiones, inciden en la vida cotidiana de mis interlocutores, el equipo de la casa de partos, las mujeres y familias, las y los miembros de la red de aliados, las y los tomadores de decisiones, activistas, burócratas e incluso las personas con las que me tocó compartir transporte público durante la investigación y, que por casualidad, charlaron conmigo, manifestando preocupación por el presente y el futuro. La precarización laboral, los recortes a los sectores de salud y educación, el narcotráfico, la desaparición de personas, los asaltos a mano armada y la violencia contra las mujeres eran tópicos constantes en las charlas.

La casa de partos resulta ser una utopía que cobra cuerpo al menos de manera transitoria. Un espacio de libertad y para la construcción de sujetos éticos. Un espacio propicio creado para la socialización de valores, principios y maneras de ser, sin embargo, la vida terrenal, de la calle, se cuela por la ventana, como la sombra del árbol que proyecta un juego de luz y sombras en el piso de la recepción de La casa de Iemanjá. ☯

44 Identifiqué en varias de las trayectorias reproductivas de las mujeres con las que realicé interlocución una preocupación por evitar exponerse a tratos crueles o denigrantes que habían vivido en otros momentos de su vida ya sea en el ámbito de atención obstétrica o en el ejercicio de su propia sexualidad. En un esfuerzo por hacer un ejercicio de síntesis he omitido datos empíricos que sustentan mi planteamiento sobre la compensación en cuanto a las historias individuales, sin embargo si se quiere abundar en esto se puede consultar el segundo capítulo de mi trabajo de grado, apartado en el cual abundo sobre este tema.



Referencias

- ASOCIACIÓN MEXICANA DE PARTERÍA. (2017). *Asociación Mexicana de Partería*. Recuperado de <http://www.asociacionmexicanadeparteria>.
- BAJTÍN, MIJAIL (1991). *Teoría y estética de la novela*. Humanidades Teoría crítica literaria: Vol. 339. Madrid: Taurus.
- BENVENISTE, ÉMILE. (1997). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo Veintiuno.
- BERRIO PALOMO LINA ROSA & LOGGIA SILVIA. (2014). *El estado de las parteras en el mundo: Oportunidades y retos para México*. S. L.
- BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, MARÍA ISABEL. (2005). “Aproximación a la antropología de la reproducción.” *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, julio-agosto Núm. 42. S.L.
- BOURDIEU, P., GUTIÉRREZ, A. B. Y BOURDIEU, J. (2011). *Las estrategias de la reproducción social* (1a ed.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- CAMPIGLIA CALVEIRO MERCEDES. (2017). *La institucionalización del nacimiento. El vínculo roto*. Tesis doctoral inédita,. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- CARRERA, P. C. (2015). *Nuestros cuerpos, nuestros partos: apropiación subjetiva de derechos en la atención humanizada del parto en el Distrito Federal*. Tesis inédita,. Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- CARRILLO, A. M. (1999). “Nacimiento y muerte de una profesión: Las parteras tituladas en México.” *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Núm19. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/download/106147/150123>
- CHABLÉ, MELISSA (2019) *Etnicidad y generación de públicos en el uso de la partería en dos ciudades del Sur de México. Del año 2012 al 2019*. Trabajo de grado de maestría, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- CHÁZARO G., L. Y ESTRADA URROZ, R. (compiladores). (2005). *Colección Debates. En el umbral de los cuerpos: Estudios de antropología e historia*. El Colegio de Michoacán.
- COMISIÓN NACIONAL PARA PREVENIR Y ERRADICAR LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES. (2018). *¿Cuáles son las Alertas de Violencia de Género contra las Mujeres declaradas en México?* Recuperado de <https://www.gob.mx/conavim/articulos/cuales-son-las-alertas-de-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-declaradas-en-mexico>



- CUNNINGHAM, F. G. Y WILLIAMS, J. W. (2011). *Obstetricia de Williams* (23a ed.). México: McGraw-Hill Interamericana.
- DAS, V. Y POOLE, D. (Eds.). (2004). *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe N.M., Oxford England: School of American Research Press; James Currey.
- DOF-DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN. (2018). *Acuerdo por el que se da a conocer el Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social de las entidades, municipios y demarcaciones territoriales para el ejercicio fiscal 2018*. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5511704&fecha=30/01/2018
- ECURED. (s.f.). *Yemayá*. Recuperado de <https://www.ecured.cu/Yemay%C3%A1>
- EL-KOTNI, M. Y RAMÍREZ-PÉREZ, A. (2017). “Actas que reconocen, actas que vigilan. Las constancias de alumbramiento y el control de la partería en Chiapas.” *LiminaR*, Núm.15. Recuperado de <https://doi.org/10.2536/liminar.v15i2.533>
- FAUBION, J. D. (2001). “Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis.” *Representations*, Núm. 74. Recuperado de <https://doi.org/10.1525/rep.2001.74.1.83>
- FAUBION, J. D. (2008). *Heterotopia: An ecology*: Routledge. Recuperado de <https://content.taylorfrancis.com/books/download?-dac=C2009-0-01850-9&isbn=9781134100149&-doi=10.4324/9780203089415-9&format=pdf>
- FOUCAULT, M., DEFERT, D. Y GOLDSTEIN, V. (2010). *El cuerpo utópico: Las heterotopías. Colección claves*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M., et al. (2014). *Seguridad, Territorio, Población: Curso en el College de France, 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FREYERMURTH, G. Y ARGÜELLO, H. (2015). “Nuevos y viejos rumbos de la partería profesional en México”. En: G. Sánchez Ramírez (compilador). *Imagen instantánea de la partería*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, D.F.: El colegio de La Frontera Sur, ECOSUR; Asociación Mexicana de Partería A.C.
- FREYERMUTH ENCISO, G. Y ARGÜELLO AVENDAÑO, H. E. (Editores.). (2017). *Colección México. Salud y mortalidad materna en México: Balances y perspectivas desde la antropología y la interdisciplinariedad (Primera edición)*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.



- GRUPO DE INFORMACIÓN EN REPRODUCCIÓN ELEGIDA. (2015). *Violencia obstétrica. Un enfoque de derechos humanos*. Ciudad de México.
- HEREDIA-PI, I., et al.. (2013). *Brechas en la cobertura de atención continua del embarazo y el parto en México*. *Salud Pública de México*, 55, S282-S288.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. (2019). *Consulta interactiva de datos: Nacimientos registrados por lugar de atención del parto (1985 - 2017)*. PDF. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?proy=
- INHORN, M. C. (2006). Defining women's health: A dozen messages from more than 150 ethnographies. *Medical anthropology quarterly*, 20(3), 345–378.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. (1998). *Banco de indicadores*. Recuperado de <http://www.beta.inegi.org.mx/app/indicadores/##divFV1002000026>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2019). Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2016. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/inegi/quienes_somos.html.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2019). Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2016. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/endireh/2016/>.
- JAKOBSON, R., PUJOL, J. M. Y CABANES, J. (1981). *Ensayos de lingüística general: XV Lingüística y poética* (2ª ed.). Biblioteca Breve: 381: Ciencias humanas. Barcelona: Seix Barral.
- LEÓN, N. (1910). *La obstetricia en México*. México.
- MARÍN, YAREDH (2019) *Nacer a contracorriente. Mujeres y familias urbanas usuarias de partería profesional en una metrópoli mexicana, 2015-2019*. Trabajo de grado de maestría, El Colegio de Michoacán.
- MENÉNDEZ, E. L. (1983). *Hacia una práctica médica alternativa: Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. Cuadernos de la Casa Chata, Vol. 86. México D.F.: Secretaría de Educación Pública Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- MENÉNDEZ E. (30 de abril al 7 de mayo de 1988). *Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria*. 2º jornadas de atención en salud, Buenos Aires.



- MONTES MUÑOZ, MA. JESÚS. (2007). *Las culturas del nacimiento. Representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos*. Tesis doctoral inédita, Universitat Rovira I Virgili, Terragona.
- MUNN, N. D. (1992). *The fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham: Duke University Press.
- MURRIETA, A. P. (2016). “Mujer y salud. Miradas en torno al nacimiento.” *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, Núm 0(6). Recuperado de <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/download/2150/3906>
- NUEVE LUNAS S.C. (2018). *Centro de Iniciación a la partería Nueve Lunas*. Recuperado de <http://parteriayconocimiento.com/cip/>
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. (2018). *Preguntas más frecuentes*. Recuperado de <http://www.who.int/suggestions/faq/es/>
- PARRY, D. C. (2008). “We wanted a birth experience, not a medical experience”: Exploring Canadian women’s use of midwifery. *Health care for women international*, Núm 29. Recuperado de <https://doi.org/10.1080/07399330802269451>
- PEIRCE, C. S. (1986). *La ciencia de la semiótica. Semiología y epistemología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PISANTY-ALATORRE, J. (2017). “Inequidades en la mortalidad materna en México: Un análisis de la desigualdad a escala subestatal [Inequity in maternal mortality in Mexico: analyzing inequality on a sub-state regional scale].” En: *Salud pública de Mexico*, Núm 59. Recuperado de <https://doi.org/10.21149/8788>
- RAMÍREZ, ROSARIO (2017) *Lo femenino resignificado. Discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres*. Tesis doctoral inédita, Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana. (PDF)
- RED DE CASAS DE PARTERÍA MÉXICO. (2018). *Red de Casas de partería México: Inicio*. Recuperado de <http://casasdeparteria.org/>
- SÁNCHEZ RAMÍREZ, G. (Ed.). (2015). *Imagen instantánea de la partería* (Primera edición). San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, D.F.: El colegio de La Frontera Sur, ECOSUR; Asociación Mexicana de Partería A.C.
- SÁNCHEZ RAMÍREZ, G. (2016). *Espacios para parir diferente: Un acercamiento a casas de parto en México* (Primera edición). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Ecosur.



- SHAW, J. C. A. (2013). "The medicalization of birth and midwifery as resistance." *Health care for women international*, Núm 34. Recuperado de . <https://doi.org/10.1080/07399332.2012.736569>
- THE GOODBIRTH NETWORK. (2017). *Home*. Recuperado de <https://goodbirth.net/>
- THOMPSON P. EDWARD. (1979) Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial, (pp. 239- 293) en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona.
- TORRI, M. C. (2012). *Traditional Midwives in Tamaulipas: The Difficult Negotiation Between Traditional Child-birth Knowledge & the Biomedical System in Mexico*. Recuperado de <https://pdfs.semanticscholar.org/ef6b/a1370c4e9342823d09d7607d978064444265.pdf>





Si no es un hijo, entonces ¿qué? Otras relaciones para ser-hacer familia a partir de la elección de no reproducción biológica masculina en la Ciudad de México

If you are not a child, then what are you? Other relationships to being-making family based on the choice of biological non-reproduction among men in Mexico City

Karla Estela García Saucedo

El Colegio de Michoacán (México)

sthellazaucedo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4268-9569>

Recibido: 14 de noviembre de 2019.

Aprobado: 2 de enero de 2020.

Resumen

Esta investigación aborda las experiencias y narrativas de un grupo de hombres quienes eligieron la no reproducción biológica/humana (NRB/H). La mayoría de ellos pertenecen a un club de motociclismo y como parte de él han elaborado otras narrativas sobre parentesco sin vínculos consanguíneos, además de metáforas de un tipo de paternidad y/o descendencia de agentes no humanos (mascotas, motocicletas, objetos). Este trabajo está enfocado en un análisis de las diferentes configuraciones y discursos sobre familias alternativas (interagentes) que se crean a partir de la antropomorfización de mascotas y objetos para definirlos como hijos no humanos.

Palabras clave: no reproducción biológica masculina, descendencia no humana, antropomorfización, familias interagentes.

Abstract

This research deals with the experiences and narratives of a group of men who chose biological/human non-reproduction (B/HNR). Most of them belong to a motorcycle club and as part of it they have developed other narratives about kinship without blood ties, in addition to metaphors of a type of parenthood and/or offspring of non-human agents (pets, motorcycles, objects). This study is focused on an analysis of the different configurations and discourses on alternative families (interactors) that are created from the anthropomorphization of pets and objects to define them as non-human children.

Keywords: biological non-reproduction among men, non-human offspring, anthropomorphization, interactors families

Introducción

El fenómeno de la no reproducción biológica y no paternidad-maternidad elegidas se vuelve cada vez más perceptible alrededor del mundo a partir de diferentes elementos que, en la mayoría de sus partidarios, podrían tener origen en el individualismo y el espacio privado, los cuales se transforman en ideologías o estilos de vida que guían sus discursos y prácticas.

En México, la no reproducción biológica y no paternidad-maternidad elegidas se perciben como un fenómeno en ciernes que permanece en el espacio privado de quienes han decidido vivirlo. Es una elección que, con base en ejemplos etnográficos, generalmente solo se comparte con los amigos más cercanos y/o con la pareja. Así, estas elecciones repercuten, transforman y permiten crear nuevas relaciones sociales y culturales de parentesco de quienes participan en esta investigación.¹ El objetivo de esta es mostrar de qué forma dichas relaciones se erigen o adaptan a lo que ellos buscan y desean.

En esta investigación presento cómo se manifiesta el fenómeno de *no reproducción biológica elegida* (NRBE) en un grupo de hombres de la Ciudad de México, mientras que en otros países se expresa como un discurso público a partir de la participación y adscripción a ideologías políticamente más activas como el antinatalismo y el antiespecismo o quienes se autodenominan *childfree* (libres de hijos) con las que no necesariamente se identifican mis interlocutores. En sus narrativas, tal elección se mantiene en el ámbito individual con prácticas que buscan ser reconocidas y revaloradas. A partir de ello quiero exponer cómo estas y las elecciones de un grupo de hombres urbanos los han llevado a construir otros vínculos para ser-hacer familia.

En la revisión de sus propias historias, experiencias, deseos y aspiraciones, mis interlocutores han llegado a adscribirse a grupos alternativos de convivencia sin *descendencia biológica/humana* (DB/H). De esto surgen como preguntas generales: ¿Qué tipo de redes de apoyo y/o convivencia previas a sus elecciones reproductivas-anticonceptivas han tejido estos hombres? Y a partir de ello, ¿Cómo son las configuraciones de los grupos alternativos de convivencia sin DB/H que mis interlocutores están creando al elegir la no reproducción biológica?

Por otro lado, la NRBE está transformando el panorama general del mundo en el futuro, así como las relaciones sociales y culturales de los individuos en el presente. Son estas experiencias, conceptualizaciones y vínculos de personas

1 Los nombres que aquí aparecen son pseudónimos que eligieron mis interlocutores. La mayoría no tenía objeción sobre usar sus nombres reales y compartir otra información al tratarse de un documento con fines meramente académicos. Sin embargo, el acuerdo fue que preferiría mantener su anonimato utilizando los nombres que ellos y ellas se autoasignaron para proteger su identidad y otros datos a los que se pudiera tener acceso.



sin hijos biológicos/humanos, solteras y en pareja campos poco estudiados por las ciencias sociales en general, incluyendo la antropología social desde una de sus vertientes de más tradición: el parentesco. El abordaje que se ha hecho sobre este fenómeno –NRBE- ha sido principalmente de corte periodístico, en artículos de opinión y de difusión en redes sociales virtuales. Y la mayoría de ellos se han concentrado en discutirlo únicamente desde las vivencias de mujeres.

La principal contribución de esta investigación se centra en mostrar las transformaciones familiares desde las experiencias personales de los hombres que forman parte de mi principal grupo de interlocutores. Para ello, recupero sus narrativas sobre otras formas de ser-hacer familia que dan sustento a su decisión de no paternidad –biológica/humana- a partir de otras relaciones afectivas a las que dan prioridad (pareja, amigos, sobrinos, mascotas, objetos, etcétera).

Una de las hipótesis en que se sustenta en la investigación es que estos hombres afirman que muchas de sus relaciones interpersonales y/o prácticas constituyen un símil de las relaciones de parentesco basado en la responsabilidad, compromiso, afecto, enseñanza, cuidado, etcétera, elementos que se conciben como base de lo que tradicionalmente es la familia. La principal diferencia entre las relaciones de parentesco fundadas en vínculos biológicos-consanguíneos y las relaciones creadas por mis interlocutores es que las suyas están basadas en la elección: desde la pareja sexo-afectiva, que preferiblemente debe haber tomado la misma decisión de no reproducción biológica/humana (NRB/H), hasta elegir conformar familias en solitario, quizá con alguna mascota o pensar en la remota posibilidad de la adopción. Son familias de elección “en las que pueden incorporar amigos, amantes e hijos, en cualesquiera combinaciones, organizadas a partir de una ideología del amor, la elección y la creatividad” (Weston, 2003: 58).

Las diferentes elecciones de mis interlocutores dan pie a plantear que a partir de ellas están construyendo una variedad de otras relaciones para ser-hacer familia basada en la no reproducción biológica/humana masculina.

Marco conceptual

Para el desarrollo de este trabajo he tomado como términos analíticos las propuestas teóricas sobre las formas de cuidado de los hijos –humanos- y de cómo se vive la experiencia de la paternidad de ‘tiempo completo’ en un grupo de hombres canadienses con quienes Doucet (2006) realizó su investigación. Recupero las propuestas sobre masculinidad y paternidad en México, además de la participación masculina en las elecciones reproductivas-anticonceptivas desde los aportes de Gutmann (1999, 2000, 2016). En cuanto a la elección individual de no reproducción biológica/humana, la propuesta que retomo es la que postula Foucault (1984) en cuanto a la práctica ética del cuidado de sí, en la que los



intereses y deseos de los individuos se priorizan, se busca satisfacerlos y, a partir de ello, se construye cada sujeto, pues permite "elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser" (p. 258). Además, este conocimiento de sí implica formas de conducirse y relacionarse con otros. Se trata, en otras palabras, de formas éticas de control interno propias del sujeto para que a la vez que cuida de sí, cuide de los otros, pues debe ocupar un lugar en sus diferentes relaciones. Es así "una forma de gobernabilidad que permite hacer valer la libertad del sujeto y la relación con otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética" (p. 279). No obstante, se debe tener presente que "no hay que anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente primero, en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente primera" (p. 264).

En cuanto a las relaciones que mis interlocutores están creando a partir de su elección de NRB/H, estos hombres caracterizan y 'dotan' de agencia social, propuesta de Gell (1998), a no humanos (animales y objetos) como generadores de diferentes prácticas para incorporarlos en sus redes afectivas y de convivencia. Esta propuesta se complementa con el antropomorfismo que ha postulado Milton (2005), según el cual los individuos atribuyen características 'exclusivas' de los humanos a los no humanos.

Con este marco exploro diferentes formas de vivir la elección de NRB/H a través de nuevas relaciones y narrativas sobre parentesco y libertad en los estilos de vida que algunos de estos hombres han adoptado. Cuestiono si es a partir de las elecciones de NRB/H cuando reconocen que han creado vínculos de descendencia no humana (DNH) con sus afectos, lo que permitiría responder a las preguntas: ¿Cuál es la relación entre la decisión de no tener descendencia (humana) y la afición a las motos –por ejemplo–? Y ¿Cómo se puede interpretar la relación con las mascotas y objetos entre quienes eligieron no reproducirse biológicamente?

A partir de las propuestas de Gell (1998) y Milton (2005) identifiqué que mis interlocutores crean otras metáforas sobre parentesco no consanguíneo –y no humano (NH) – que adaptan a las relaciones afectivas que han creado. Esto me permite profundizar en el cuestionamiento sobre si la *antropomorfización* de los NH se vuelve necesaria para crear tales vínculos, apegos y/o conformar un grupo de convivencia o familia interagentes en los que la descendencia es no humana o si lo que están buscando estos hombres es sustituir el afecto y la responsabilidad de la crianza de un humano, con el cuidado de un (os) no humano (s).

Método y técnicas de trabajo

Las técnicas utilizadas para esta investigación resultaron en una combinación de entrevistas semiestructuradas en los primeros encuentros con mi principal



universo de estudio, entrevistas en profundidad individuales y charlas/discusiones en grupo (motoclub Chilucos), a partir de un contacto personal y a través del método ‘bola de nieve’. También contacté a algunos de estos hombres durante mi participación como voluntaria en una campaña masiva de colocación de métodos anticonceptivos en la Ciudad de México (Ruta 69), realizando observación participante de las dinámicas de la campaña.

Con el material etnográfico recabado establecí dos perfiles de hombres que eligieron la NRB/H:

-Varones jóvenes solteros, de 18 a 33 años, que se sometieron a la vasectomía para garantizar el cumplimiento del deseo que motiva sus elecciones reproductivas-anticonceptivas.

-Hombres mayores de 30 (32 a 47 años) en pareja que tomaron la misma decisión, que ya han elaborado una visión alternativa de relaciones de parentesco sin tener descendencia biológica/humana y sin el uso de un método anticonceptivo (MAC) permanente.

Cabe aclarar que estos dos grupos estudiados –mayores y jóvenes vasectomizados- no son representativos de cómo se vive en México la elección de no reproducción biológica, pues entre ellos mismos hay múltiples historias, elementos que no se comparten, ideas y discursos en los que no siempre coinciden. No obstante, un primer análisis de sus narrativas ayuda a plantear los ejes para una investigación futura.

Resultados/Discusión

Mi grupo de interlocutores es, a su vez, un subgrupo de amigos motociclistas que forma parte del motoclub Chilucos y está compuesto por seis integrantes –no vasectomizados-. Conforman el grupo de mayor edad y son profesionistas con trabajos demandantes; algunos casados o viviendo en unión libre, otros solteros –recién- o en una relación de noviazgo. Son ellos quienes cuentan con otras experiencias, proyectos trazados, individuales y en pareja, estabilidad y expectativas más sólidas, por decirlo de alguna manera. Para ellos, las narrativas de *no paternidad* –o paternidad de no humanos o sin conexión biológica- (Doucet, 2006),^{2*} familia y libertad se expresan de forma diferente. Para muchos hombres y mujeres en México “el ser un padre activo, consistente y a largo plazo, es un elemento crucial en lo que significa ser un hombre y en lo que hacen los hombres” (Gutmann, 1999: 255). No obstante, esa no es la forma en la que los Chilucos son hombres. Y mientras los más jóvenes apelan a otras formas de serlo, buscando mantener y disfrutar la soledad concentrándose en ellos mismos, en el cuidado de

2 *La autora no hace referencia específicamente a la paternidad de no humanos o la no paternidad, sino al rol de los hombres como responsables de la crianza, del cuidado y del espacio doméstico, en relaciones de matrimonio, separación, parejas del mismo sexo y de las formas de ver y ser hombres en Canadá. En su estudio incluye a hombres de pueblos indígenas y migrantes.



sí, que les permite a cada uno “elaborarse, transformarse y acceder a un determinado modo de ser” (Foucault, 1984: 258), los Chilucos han establecido relaciones muy cercanas de convivencia, dado que además de compartir la elección de NRB/H –para algunos no definitiva-, también comparten el motociclismo, al que definen como un estilo de vida, más que como un pasatiempo cualquiera.

Con base en lo anterior presento un análisis de las narrativas sobre motociclismo expresadas por los Chilucos y de cómo diferentes elementos, *no humanos* (NH) principalmente, se convierten en *agentes sociales* (Gell, 1998) por medio de la atribución de características particulares para *antropomorfizarlos* (Milton, 2005). Es a partir de esos agentes que estos hombres crean otras metáforas y narrativas sobre parentesco no consanguíneo (y NH) que adaptan a sus relaciones afectivas. Esto me permite profundizar en el cuestionamiento que he enunciado en líneas previas, en cuanto a que si la antropomorfización de los NH se vuelve necesaria para crear tales vínculos, apegos y/o conformar un grupo de convivencia o familia *interagentes* o si están buscando sustituir el afecto y la responsabilidad de la crianza de un humano, con el cuidado de un (os) no humano (s) y procurase el efecto ‘amoroso’ de la oxitocina en su cerebro.

Para estos hombres pudiera haber una reminiscencia de lo que ha dicho Ariés (1987) sobre la familia en el Antiguo Régimen: “la familia existía como realidad vivida pero no como sentimiento o valor”. No obstante:

A partir del siglo XVIII, ese sentimiento se difundió por todas las condiciones sociales y se impuso tiránicamente en las conciencias. Se ha presentado frecuentemente la evolución de los últimos siglos como el triunfo del individualismo sobre las obligaciones sociales, entre las cuales estaba la familia. La familia ha pasado a ser una sociedad cerrada donde a uno le gusta permanecer y que evoca con agrado [...]. El sentimiento de la familia es casi innegable, pues no ha sido el individualismo el que ha triunfado sino la familia (p. 537).

Con los jóvenes y los Chilucos persiste una combinación de ambos elementos (familia –no biológica- e individualismo). Particularmente los Chilucos junto con sus parejas, de quienes también incluyo breves intervenciones, han llevado su relación de convivencia como integrantes de un motoclub, a una amistad más cercana en la que comparten experiencias importantes de sus vidas. En la reunión que tuve con ellos y ellas en marzo de 2019 me contaban que fueron los primeros a quienes una de las parejas Chilucas, Grey y Vale, anunciaron la noticia de su próxima boda. El grupo también fue, después de mí, el único en enterarse de que otra pareja, Helios y Grace, había pasado por el ‘susto’ de un posible embarazo.

Las diferentes elecciones de mis interlocutores dan pie a plantear que a partir de ellas están conformando una variedad de grupos de convivencia-familia que no incluyen descendencia biológica/humana. Se trata de relaciones basadas en la elección, desde la pareja sexo-afectiva, que preferiblemente también ha elegido la NRB/H, hasta elegir conformar familias en solitario, con mascotas



o pensar en la remota posibilidad de la adopción. Familias de elección “en las que pueden incorporar amigos, amantes e hijos, en cualesquiera combinaciones, organizadas a partir de una ideología del amor, la elección y la creatividad” (Weston, 2003: 58). Además, “la familia corresponde a una necesidad de intimidad y de identidad, pues los miembros de la familia se reúnen por sus sentimientos, costumbres y tipo de vida” (Ariés, 1987: 542).

Los Chilucos. Historias de amigos y motocicletas

En diciembre de 2018 me comuniqué con Helios para preguntarle si en el motoclub del que forma parte se expresa un discurso de libertad que la elección de NRB/H podría permitir a quienes lo integran, además de la práctica misma del motociclismo. Su respuesta fue:

Rodar es todo un estilo de vida. Es como una ‘tribu’ social. Desde la manera de vestir, el pertenecer a un grupo. Cambian tus actividades, dejas de hacer muchas cosas para salir a rodar los fines de semana. Y sí te da un sentido de libertad muy fuerte. Dejar todo atrás para salir a carretera. Y conmigo [en su motoclub] sí hay. Te puedo contactar con mis amigos sin hijos, bikers (comunicación vía mensaje, diciembre 2018).

Después de presentarme con los amigos de Helios de forma digital en un grupo de WhatsApp que él creó, en febrero de 2019 pude reunirme con algunos de los amigos que integran Los Chilucos: Helios, Grey –quienes llegaron con sus parejas: Grace y Vale respectivamente- y Fabián. En el grupo de WhatsApp también estaban incluidos Xolo, Eddie y Marco. En una segunda reunión (marzo 2019) conocí a Xolo, Eddie, Marco y a su esposa Susana. Todos son profesionista con especialidades y diplomados. Marco cuenta también con estudios de maestría, pero ninguno se ha sometido a una vasectomía hasta este momento. El único que lo ha considerado es Fabián. Respecto a los demás, son sus parejas quienes utilizan algún método anticonceptivo (MAC). En el caso de Marco y Susana, él utiliza condón y en ocasiones lo combinan con el ritmo o solo recurren a este último.

Helios es uno de los más jóvenes, tiene 33 años y una relación sexoafectiva de casi un año con Grace. Ella utiliza un implante subdérmico (ISD) como MAC. En la primera reunión, Helios comentó que para evitar un embarazo, en cualquier momento, podría recurrir a la opción que calificó como la más extrema: quitarse parcialmente la próstata. En sus palabras:

[...] ¿Para qué me hago la vasectomía? Si eso no evita que sea candidato a padecer cáncer de próstata. Mejor, en términos prácticos, me quito la mitad de la próstata, que siga funcionando para lo que es, pero que también me deje estéril. Así ya no me preocupo ni por embarazar a alguien ni por padecer cáncer (febrero 2019).

Le pregunté por qué no usaba otro método, aunque el preservativo es la única opción que tiene para evitar un embarazo no deseado y me dijo que a Grace no le gusta tener relaciones sexuales usándolo. Esto le resulta cómodo a Helios



y está de acuerdo. Su respuesta y la postura que toma al respecto pueden dar luz para pensar que él tiene poca participación en las decisiones de sus prácticas sexuales como pareja, que incluyen la anticoncepción. No obstante, ambos están preocupados por conocer su estado en cuanto a Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) y se realizan análisis clínicos periódicamente. Mas estos solo permiten conocer el diagnóstico, ya que de ninguna manera se vuelven preventivos, pero les ayudan para sostener que su noviazgo sea estable, formal y que no tengan otras parejas sexuales. O, aún pueden ser interpretados como prueba de fidelidad, compromiso y confianza entre ellos. Una prueba similar de exclusividad sexual encontró Gutmann (2016) entre los hombres migrantes de Oaxaca, al someterse a la vasectomía en secreto, sin decirle a sus parejas sexo-afectivas. Si estas les notificaban a su regreso que estaban embarazadas, los hombres tenían la prueba fehaciente de su infidelidad.

La discusión de estos temas en las reuniones con los Chilucos tuvo momentos ‘serios’ y lúdicos. Muchas de las intervenciones de cada Chiluco se aderezaban con chistes, comicidad, doble sentido y albures respecto a las prácticas sexuales y a la inevitabilidad de la vasectomía, pues

si los hombres no quieren usar condón, menos están dispuestos a una intervención quirúrgica que se interpreta como un atentado contra la capacidad sexual [...] y claro, si la sexualidad masculina está centrada en los genitales y el placer, entonces ni pensar en la vasectomía [a la no descendencia biológica, la descendencia no humana, etcétera] (Leñero, 1993 citado en Gutiérrez, 2008: 159).

El móvil de la producción de estos chistes “es con gran frecuencia el vanidoso impulso de mostrar nuestro propio ingenio [el de los Chilucos] dándonos en espectáculo; esto es un instinto equivalente a la exhibición en el terreno sexual” (Freud, 1996: 126). Las formas lúdicas en las que se expresan temas que aún pueden ser incómodos o vergonzosos, como la sexualidad y los deseos, ayudan a liberar la tensión que los mismos generan para ser compartidos entre los receptores. Al respecto, Freud (1996) postula que

la existencia de numerosos instintos retenidos, cuya cohibición presenta cierto grado de inestabilidad, producirá la disposición favorable a la producción de chistes [...] de la constitución sexual de un individuo. Toda una serie de chistes obscenos permite deducir en sus autores una oculta tendencia a la exhibición (p. 126).

Esa misma tarde de nuestra reunión en marzo Helios me contó que tuvo una conversación con Grace antes de encontrarse con nosotros. Él le planteó que, si ella había decidido definitivamente no ser madre –biológica- pensara: “si así va a ser, entonces no tenemos nada que hacer juntos. No pierdas tu tiempo conmigo porque yo sí quiero tener hijos” (Helios, marzo 2018). Pero la sentencia aplica a largo plazo, pues Helios dice que quiere ser padre a los 45 años. Grace aún tiene tiempo para disfrutar de su relación libre de hijos humanos, porque su *mothija*, Blacky, también le demanda atención, cariño, cuidado e inversión económica.



Marco es otro de los Chilucos. Tiene 37 años y lleva 12 de casado. En el transcurso de su relación y desarrollo personal, él y Susana eligieron primero postergar y ahora considerar seriamente no tener hijos. Con ello, Susana tiene que enfrentar el constante cuestionamiento familiar (13 hermanos/as y su madre, todos de Puebla) sobre cuándo va a convertirse en madre, pues es lo que tiene que hacer para ‘realizarse’ como mujer, repitiendo el patrón reproductivo de las mujeres de su familia. Además, ‘debe’ desempeñar el rol de la responsable del espacio doméstico, de la crianza y del cuidado de su núcleo familiar, asignado histórica y socialmente por el pensamiento occidental: “Cuando nos casamos, a mí me educaron para ‘te casas para ser mamá’. No hay opción. Y no podías salir de tu casa si no era de vestido blanco” (Susana, marzo 2019).

Susana se dio cuenta al mudarse de Puebla, donde conoció a Marco, a la Ciudad de México, de que sí tenía más opciones. No tener hijos, ejercer su profesión y hacer estudios de maestría fueron proyectos de vida que pudo desarrollar en un entorno no tradicional o, quizás en menor medida, como lo fueron Puebla y la casa de sus padres.

Quien se comprometió antes de esta segunda reunión fue Grey. Estaba en un viaje de trabajo en Los Cabos, BCS, con Vale y allá le propuso matrimonio. Antes de eso llevaban algunos años viviendo en unión libre. Él tiene 39 años y Vale, 27. Desde la primera reunión dejaron claro que no tener hijos no era una decisión definitiva. Vale dijo que en este momento de su vida no quería ser madre, ya que apenas está comenzando su carrera como periodista y disfruta su vida en pareja, incluyendo las rodadas con Grey y los Chilucos, pero sí era un deseo que le gustaría cumplir en el futuro. Para la segunda reunión, Vale ya había empezado a hacer un análisis más profundo de la opción de no tener hijos. Incluso dijo que ya le había planteado esa posibilidad a su madre:

[...] Mi mamá me dice que no es lo mismo que yo esté con los sobrinos, [hijos] de mis hermanos y así, a consentir a los míos, sus nietos. Pero aun así “pues es tu vida”, me dijo, “porque para eso se nace y no quiero que tengas un hijo sin desearlo” [...] (Vale, marzo 2019).

Grey dice que es algo que aún no tiene decidido. Conforme avanza su relación lo siguen analizando mientras viajan con la Hormiga Roja (su moto). Para evitar un embarazo todavía no deseado, Vale está usando un MAC:

[...] Nos estamos cuidando, pero si el día de mañana falla [el MAC], ¡Bienvenido! Pero estoy a favor del aborto. Y sí, aunque no estuviera planeado [tener un hijo], lo aceptaríamos o lo discutimos en el momento y ahí se decide. Si en ese momento vemos que es factible tenerlo o no, ahí lo decidimos. Porque puedes estar muy seguro y decidido de algo, pero puede pasar algo que te haga repensarlo, que te sensibilice, y decides otra cosa. ¡Y por qué no? Y también es válido (Grey, marzo 2019).



Los mayores del grupo son Xolo y Fabián. Tienen 45 y 46 años respectivamente. El primero es médico cirujano con especialidad en cirugía estética y el segundo, diseñador gráfico. Viven en unión libre con sus parejas sexo-afectivas. Xolo hace 9 años y Fabián hace 8, después de haber pasado por dos matrimonios. Uno de los factores que intervino para terminar sus relaciones previas fue su elección de NRB/H, mientras que sus exesposas sí deseaban ser madres. Su pareja actual, Erika de 35 años, ha tomado la misma decisión que Fabián sobre no tener descendencia. Lo que ahora representaba para él un factor determinante para iniciar una relación, pues dice que si ella hubiera tenido el plan de convertirse en madre, ahora no estarían juntos:

[...] Yo ya lo había planteado, porque aprendí de mi primera experiencia que si no lo platicábamos podría traer consecuencia. Después de eso, con mayor razón lo súper platicué con mi actual pareja. Entendí que ella también no tenía en sus planes, en su futuro inmediato o lejano, la necesidad de tener familia y empezamos una relación un poquito más seria, y después de 6 años como pareja, decidimos vivir juntos. Y lo de los hijos se discutió desde el principio. Yo ya había aprendido mi lección y obviamente no quería defraudar a nadie, o que esperaran algo que no podía dar, y quería también entender cuál era la postura de Erika para saber si podíamos ser compatibles, ¿No? Prácticamente ya es como requisito [si llegara a tener una nueva pareja].

Lo que Erika no comparte con Fabián es el gusto por las motocicletas. Lo acompaña algunas veces, pero no es algo que ella disfrute mucho; le parece peligroso y que implica un riesgo latente. Pero para Fabián es algo que, desde que tuvo la primera a los 23 años, le apasiona. Lleva 22 años involucrado en el mundo de las motos, y apenas tres en la categoría que ahora maneja, donde conoció a los demás Chilucos. Y lo que caracteriza a ellos y a cualquier grupo de bikers, recuerda Fabián, es que:

[...] Somos personas que nos gusta salir a pasear, la adrenalina, la velocidad, disfrutar estando en la carretera, las vistas, conocer lugares, nuevas personas. Este tipo de hermandad que generas. Erika me dice: “me impresiona que en la carretera se saluden y ni se conocen. Me impresiona que pueden hacer esa hermandad y esa amistad entre ustedes. Me impresiona que se viva ese ambiente que se vive”. Y también es parte del estilo de lo que experimentas como motociclista. Fraternidad, hermandad, compañerismo, solidaridad. Aparte de lo demás, que sales, conoces, ves unos escenarios espectaculares en la carretera. Y no piensas en el riesgo, más bien piensas en lo que vas a disfrutar el viaje. A veces hasta la lluvia te sabe rica en la carretera. Sufres un ratito con el frío, pero no ves problema. Y con nosotros, los amigos que ahorita somos, coincidimos mucho en formas y estilos de pensar y por eso hemos hecho una amistad más sólida. Somos muy afines en muchas cosas (febrero 2019).

Xolo y Fabián me cuentan que en realidad el motoclub no es lo que ha unido a los Chilucos, sino las ideas que comparten, el afecto y cariño, intereses en común, gustos similares, pasatiempos, etcétera. Las motos solo son el pretexto para juntarse, pero les reconocen a las motos y a la marca, que son la razón por la que se conocieron. No obstante:



[...] El marketing influye mucho. Te están enseñando un patrón. Las motos, o te ofrecen velocidad, o una aparente libertad. Aparente porque hay muchos que nada más dicen “ya me compré la moto”. ‘¿Y cada cuándo la ruedas?’ “¡No, no! ¡Pero está muy bonita!” En realidad no la usan. Y un verdadero motociclista es el repartidor que disfruta andar en moto, que se moja. Pero en el marketing te dicen “motociclista”, y tú: ‘¡ah! ¡Libertad! ¡Y ruedo!’ Y no es libertad. Hay unos que: “ya me compré tal moto, vamos destino a... del punto A al punto B”. Pero no se quieren desviar ni un poquito, no quieren comer en tal lugar. No desaceleran para disfrutar su moto, no le sacan la foto a su moto. Y esto es de hacerle el amor a tu moto. ¡Quiero dormir con ella en la sala de la casa! ¡Me quiero ir y que me valga gorro todo! ¡Yo quiero andar trepado y acelerándola! Libertad es que te pegue el viento, que te sientas más móvil (Xolo, marzo 2019).

Familias interagentes. Mothijas, perrhijas y gathijos como metáforas de parentesco entre humanos y no humanos

En lo que ha mencionado Xolo respecto a las motos, se hace presente una atribución de características particulares con las que él busca satisfacer deseos propios a través de la funcionalidad del vehículo que maneja. A partir de tales características, Xolo lo convierte en un *agente* que modifica la relación *de lo humano con lo no humano*, de él con Mixtli, su moto, y este agente es social. Gell (1998) explica que la agencia es atribuible a aquellas personas y cosas que “son vistas como iniciadoras de secuencias causales de un tipo particular. Es decir, eventos causados por actos mentales o de intención, en lugar de la mera concatenación de eventos físicos. Un agente es aquel o aquello que ‘hace que ocurran eventos’ (p. 16). Así, los agentes inician acciones que son causadas por sí mismas, por sus intenciones; de manera que un agente es el origen de los eventos causales. De la posesión de una motocicleta, Xolo busca la libertad que ésta le provee: “Me quiero ir y que me valga gorro todo. Yo quiero andar trepado y acelerándola. Libertad es que te pegue el viento, que te sientas más móvil” (marzo, 2019).

Gell también apunta a que los animales y los objetos materiales tienen *agencia* y pueden tener mentes e intenciones atribuidas a ellos, pero estas son, en un sentido residual, mentes humanas, pues se tiene acceso ‘desde adentro’ solo a las mentes humanas, únicamente a la propia. Esta *agencia social* puede surgir de las relaciones sociales que las personas crean con las cosas. No obstante, la propuesta de Gell no se constriñe a que la cosa es una representación de un ser humano, sino que estas conceptualizaciones –agencia/agente social– también son diversas. Para el caso de las motocicletas, cabe bien traer a colación el ejemplo que ha utilizado el autor. Gell habla de un auto que busca ser vendido a



cualquier cliente potencial, pues el vendedor argüirá que la personalidad del auto es compatible con la del comprador. Xolo tiene sus motocicletas, que poseen una personalidad –y un nombre- propia. No son reflejo, o quizá en menor medida, de la personalidad de Xolo. Gell (1998) habla de que el auto “es un lugar de agencia del propietario y un conducto a través del cual la agencia de los demás puede afectarle” (p. 18) Por lo tanto, motocicletas, autos, y otros elementos no humanos, pueden convertirse en *agentes* –sociales- en situaciones particulares.

Las motocicletas como *agentes sociales* que modifican la relación de lo humano con lo no humano y que propician que diferentes acontecimientos sucedan, también han dado origen a nuevas relaciones: el grupo de desconocidos que se volvieron amigos después de asistir a eventos de convivencia (rodadas), organizados por la marca de motocicletas de las que son propietarios. Pero tal relación, como han aclarado los Chilucos, después de cierto tiempo ha trascendido al motoclub, pues entre ellos no se manifiesta un arraigo, pertenencia, identidad o auto-reconocimiento con la marca como sí pasa en otros grupos de motociclistas. Y Xolo lo resalta:

[...] Todo mundo busca una pertenencia, en lo que sea. Yo en el gremio médico lo veo. Del [Hospital] Ángeles todos salen así y tienen tatuado acá el [logotipo] “Grupo Ángeles”, se van a comer a los tacos y lo presumen [el logotipo]. A mí no me puedes decir: “oye, ¿Y tú a qué grupo perteneces?”. No, porque yo soy yo. Yo soy Xolo, no necesito la pertenencia. Y mucho en la moto es de pertenencia: “vamos a abrir un motoclub y vas a prospectar para que te den tu parche”. Entonces tú tienes que estar a la hora que les plazca a los que originaron su motoclub. Y pertenecer a un motoclub, 1) no tengo ni la inquietud; y 2) no tengo la necesidad. Y nosotros, pues somos muy amigos, coincidimos en que manejamos moto. Pero muchas veces nos podemos ver en coche, o podemos coincidir en un lugar y nos vemos con el mismo cariño, con el mismo gusto. Pero no es la moto. No es de que pertenezcamos, nos unimos. Nosotros hacemos fuerte la amistad en un viaje a Tequila [Jalisco], y de ahí salió Chilucos. Unos éramos de la Ciudad de México, unos de Toluca, otros de Satélite, Querétaro. Y así se nos quedó: somos de la Chi-luca, somos Chi-lucos (marzo 2019).

Xolo, además, es el único de los Chilucos que ha declarado tener *perrhijas*, Lilu y Sofi, y a Mixtli como amante: “o depende la situación. Le puedo decir desde *bebé* hasta *perra*”. Helios tiene su *mothija*, Blacky. Los demás solo se refieren a las motos como *compañeras del camino*. Eddie tiene a Camsia; Marco a Napa; y Grey a su Hormiga Roja.

Nuevos padres: ¿Muy madres?

Las elecciones reproductivas de mi universo de estudio –Chilucos y jóvenes vasesectomizados-, definitivas o no, los han llevado a manifestar el rechazo a un tipo de paternidad vinculada a la descendencia biológica/humana propia. No obstante, a partir de sus historias cuestiono si para ellos otro tipo de paternidad puede ser ejercida creando relaciones con humanos y no humanos: amigos, primos, sobrinos, hijos de parejas sexo-afectivas, mascotas y/u objetos. Lo anterior de-



rivado de que la paternidad –y maternidad- no es una relación estática, pues a través de los años ha sido alterada por diversos factores. Entre ellos, los cambios en las políticas estatales sobre el equilibrio entre el empleo y la crianza de los hijos o las configuraciones del mercado laboral en relación al género (Doucet, 2006), por ejemplo.

Debe reconocerse que, ahora, quienes son padres –de hijos humanos- están más involucrados en las vidas de sus hijos que la mayoría de los padres de la generación anterior, incluidos algunos padres de los hombres que aparecen en esta investigación. Y que, además, tales cambios de los sistemas económicos están generando que hombres –y mujeres-, como los que aquí incluyo, elijan no ser padres, o al menos no de humanos o de descendencia propia. En el estudio de Gutmann (2000) se reconoce este cambio, pues en el pasado “el adulterio, la poligamia y la procreación de muchos hijos eran cuestiones centrales en las identidades masculinas mexicanas. Hoy éstas (*sic*) son menos frecuentes” (p. 117).

En el trabajo de Doucet (2006), con padres residentes en Canadá, se apunta a que estos frecuentemente habían renunciado a sus trabajos remunerados “para apreciar las alegrías sutiles y las luchas por el cuidado”. No obstante, las expresiones de compromiso con sus hijos les generaban vértigo porque ellos mismos “no encajaban en los paisajes sociales más amplios de la vida de los hombres. Estos sentimientos también pueden estar relacionados con los costos de género del cuidado y la importancia social, política y ‘revolucionaria’ de la participación de los hombres en el cuidado” (Doucet, 2006:6; énfasis en original). Tales costos de género podrían relacionarse con la puesta en duda de la hombría; de la ‘vieja’ masculinidad; la masculinidad hegemónica que demanda a los hombres ser fuertes, exitosos, capaces, confiables y bajo control, “hombres con poder y de poder” (Kimmel, 1994: 125; citado en Doucet, 2006: 37). Se duda de la virilidad y capacidad cuando son los padres quienes asumen las tareas históricamente femeninas de la crianza y cuidado de los hijos y del espacio doméstico-privado. Se puede pensar que son débiles e incapaces de ser proveedores de los recursos económicos y materiales que su hogar y familia les demandan, ‘incumpliendo’ con el rol ‘natural’ de ser el sustento y la autoridad de su propio núcleo familiar.

Se pueden atribuir estas ideas a que “en nuestras propias categorías sociales desasociamos a los hombres de los dominios domésticos” (Ginzburg y Rapp, 1995: 4; citados en Gutmann, 2016 [2007]: 25). Sin mencionar que la ausencia de evidencia de su capacidad reproductiva, como es el caso de mis interlocutores, también pone en entredicho la ‘naturaleza’ de su ser como hombres, que debe trascender en el mundo a través de su legado y descendencia biológica/humana, mientras más numerosa, mejor, pues *si no es un hijo, entonces ¿qué más se le puede dejar al mundo?*; y cumplir así el mandato divino de crecer y multiplicarse. Lo que lleva a pensar que “la masculinidad es la elaboración social de la



función biológica de la paternidad [...] La sociobiología siempre lo da por sentido” (Connell, 2003: 82)³. En otras palabras, estos hombres transgresores viven una masculinidad –y paternidad- diferente, que puede calificarse como “subordinada, marginalizada, en complicidad: hombres organizados en torno a la aceptación cómplice de lo que se conoce como dividendo patriarcal” (Connell, 1995 [2003]; citado en Doucet, 2006: 37)⁴.

En relación con lo anterior, Doucet ha cuestionado si los hombres, en lugar de fungir el rol de padre como autoridad y proveedor, entre otras características, pueden desempeñarse como madres, entendiendo la maternidad como la responsabilidad de los primeros cuidados, la crianza y educación de los hijos en el espacio doméstico. Para resolver este supuesto, la autora ha retomado las propuestas de otras autoras. Una de ellas, Crittenden (2001), ha definido a una madre como “cualquiera que brinda los cuidados primarios a otra persona, y aunque las mujeres desempeñan abrumadoramente el papel maternal y de la crianza, los hombres ciertamente pueden hacerlo” (2001: 275; citada en Doucet, 2006: 9)⁵. Ruddick (1995) habla de la maternidad como sustantivo (los hombres son madres) y como verbo (los hombres pueden ser y hacer de madre). Nombrando la maternidad como identidad y práctica, la autora define a una madre como “una persona que toma la responsabilidad de la vida de los hijos, y para quienes el cuidado de los niños es una parte importante de la vida laboral, de él o de ella” (1995: 40; citada en Doucet, 2006: 9)⁶. La autora recuerda que la esencia de la maternidad es la responsabilidad de los hijos, de sus cuidados primarios, esencialmente la alimentación por medio de la lactancia; sin embargo, es importante saber qué implica esa responsabilidad doméstica, dónde está ubicada y preguntar si los hombres, cuando son los cuidadores principales, asumen estas responsabilidades. La cuestión a resolver aquí sería por qué tales responsabilidades de la práctica materna no son igualmente reconocidas como prácticas paternas, restándole visibilidad a la participación de los hombres en el espacio doméstico-privado y, asimismo, si tales prácticas pueden dirigirse sólo a hijos humanos –o a otras relaciones consanguíneas o de afinidad. Los hombres que participan con esta autora afirman que lo que ellos hacen no es ser madres ni estar ‘maternando’. Son padres que también tienen la capacidad de ser quienes brinden los cuidados necesarios a sus hijos.

3 El autor está recuperando el postulado de la socióloga feminista Alice Rossi: “la diferenciación de género se fundamenta en un dimorfismo sexual que se deriva del propósito fundamental de la reproducción de la especie” (1985: 161).

4 Traducción propia

5 Traducción propia

6 Traducción propia



Hijos antropomorfos

Las familias con *perrhijos* son cada vez más frecuentes, igual que la elección de no reproducción biológica/humana, o tal vez más visibles, y hasta pueden parecer una característica y/o estilo de vida propio de una generación que vive de muchas maneras la incertidumbre, que frecuentemente le hace reflexionar sobre la propia descendencia y encuentra –o busca- ‘refugio’ en el vínculo con sus agentes-afectos.

Entre los Chilucos, el vínculo de descendencia con hijos no humanos está presente en el caso de Xolo, con sus mascotas y su motocicleta, que incluso lleva tatuadas. Helios tiene a Blacky, y, a pesar de declararse una persona que aprecia mucho a los animales, no coincide con la idea de Xolo sobre sus perrhijas:

[...] ¡¿Por qué la gente tiene perrhijos?! No son los hijos peludos que no quisiste tener de tu misma sangre. Hay gente que hasta les pone sus botitas, los viste, les festeja su cumpleaños, los pasean en cochecitos... A mí también me gustan mucho los perros, los amo, toda mi vida he tenido perros y nunca los he tratado así. Son perros, no niños. Para eso tengo a mis sobrinos... Yo no tengo perrhijos pero tengo una mothija (marzo 2019).

Las formas lúdicas de sociabilidad de los Chilucos permiten entre ellos, y conmigo, una vía para expresar de forma cómica la caracterización de sus afectos como su descendencia no humana: sus perrhijas y mothijas. Esta vía puede ser reflejo de la liberación de tensión derivada de la exigencia de deber tener hijos, pues los tienen pero no son biológicos ni humanos. En la manera de expresar sus narrativas sobre estas situaciones hay comicidad, y la comicidad “es privativamente subjetiva; es aquella comicidad que nosotros hacemos surgir, que reside en nuestros actos como tales, y con respecto a la cual nuestra posición es la del sujeto que se halla por encima de ella y nunca la de objeto, ni siquiera voluntario” (Lipps, 1818: 80; citado en Freud, 1996: 8). Así, Xolo y Helios hacen de la declaración de que tienen perrhijas y mothijas, un chiste, pues éste es “todo aquello que hábil y conscientemente hace surgir la comicidad, sea de la idea o de la situación”⁷. Lo mismo hará Yacencen en el último apartado: “me siguen mucho los gatos [...] me estoy volviendo el viejo loco de los gatos; soy irresistible”. La elaboración del chiste es, así, una forma de extraer placer de los procesos psíquicos como la tensión por no tener hijos humanos o de sustituirlos con no humanos. Así, “el chiste puede abrir fuentes de placer que habían devenido inaccesibles y lo cómico sirve de fachada que sustituye al placer preliminar”⁸ que tendría que lograr cualquier Chiluco al convertirse en padre, como se espera, de un humano.

Para hacer chistes sobre perrhijas y mothijas existe previamente una atribución de características humanas a éstas que puede argumentarse con lo que Milton (2005) ha explicado respecto al *antropomorfismo*, que permite describir

7 Ibid., pág. 78

8 Ibid., pág. 162



algunas de las formas en que los humanos (vistos como animales) actúan hacia los animales no humanos. “El trato de las mascotas es frecuentemente descrito como antropomórfico cuando los visten, les hablan, les dan su propio mobiliario especial y los incorporan a rituales familiares como la Navidad o las celebraciones de cumpleaños” (2005: 256)⁹, incluso de las mismas mascotas. Este punto también ha sido discutido ampliamente por especialistas en salud y comportamiento de los animales, concluyendo que, muchas veces, este trato es perjudicial para su desarrollo, perdiendo características de su propia esencia que los hace animales, sobre todo de compañía. Sin embargo, no puede pasarse por alto que:

Existe una tendencia que plantea este nuevo modelo de familia, esa en la que un animal toma el lugar central del núcleo familiar y se convierte en algo así como el sustituto de un hijo. Tanto es el agrado y la popularidad de este estilo de vida, que se han acuñado vocablos para denominar a estos grupos sociales en los que una pareja, una persona en lo individual, vive y convive con un perro, un gato, un hurón y le da trato similar al que le daría un padre o una madre, o eso nos dicen. Entonces, nos encontramos con situaciones sumamente extrañas que buscan convertirse en algo cotidiano.

[...] El vocablo *perrhijo* fue acuñado, por primera vez, en 2011 en México. La idea era combinar, en una misma palabra, el concepto *perro* e *hijo* y evidenciar una nueva tendencia: dar trato de niños dentro del núcleo familiar a una mascota.¹⁰

Milton considera otro sentido del antropomorfismo: como una vía que es usada en el estudio de las relaciones humano-animal para describir la forma en que los animales nohumanos son entendidos. El antropomorfismo se aplica cuando se habla de los animales nohumanos como si tuvieran motivos, emociones y personalidades individuales, características a las que el autor ha definido como *personhood* (condición de ser una persona individual), pues sugiere que se piensa a los animales no humanos como personas por la atribución de características humanas que se les da.

Las mascotas de Xolo, Sofi y Lilu, han pasado por un nivel de antropomorfización, al ser reconocidas como sus *hijas no humanas*, que ‘sustituyen’ a los hijos humanos que no quiere:

[...] Nosotros [Xolo y su pareja] viajábamos mucho. Y un día llega [su pareja] y me dice: ‘me quieren regalar una perrita’. Y yo ¡no, espérate! Estamos viajando mucho y es una responsabilidad y no me va a gustar tenerla y no hacerte cargo. Y bueno, ya tiene seis años que la tenemos [a Lilu]. Y luego llegó Sofi. Ella tiene dos años, las dos son niñas. ‘Ay, es que necesita una hermanita’. ¡No! Porque si de por sí es la responsabilidad de una... pero yo como que lo pensaba por la responsabilidad porque sé lo entregado que soy. ¡Y dicho y hecho! O sea, ellas vinieron a cambiar un poquito el ritmo de nuestra vida, nuestras actividades, y eso que no son [hijos] humanos. Ahora imagínate de otra manera... pero son nuestras hijitas, porque se comparte ese cariño y yo creo que se

9 Traducción propia

10 https://www.forbes.com.mx/los-perrhijos-realidad-en-auge-y-expansion/?fbclid=IwAR-0JH4freiMwL6P_UeWG-4U7pgF1PPpehoaKRAZBaH6B09dGAKmes3qphEQ, consultado en agosto 19, 2019.



centra un afecto [...] y si me atrevo a decirles hijas. Y si se conjugan unos lazos muy fuertes con quien sea, entonces son mi familia. A las perras les estamos dando un afecto, hay una dependencia. O sea, si son dependientes de mí, pero como que al ser de otra especie, caninos, como que la responsabilidad se limita. Y soy muy respetuoso de los animales, y genero mayor empatía con otra especie que con el humano, que con un niño berrinchudo. Y yo he visto perros de los más agresivos que les dicen 'siéntate' y así se puede quedar por horas, no te está molestando. Y el niño, a los 20 minutos ya estás así de ¡ya cállate! (marzo 2019).

La antropomorfización de sus perrhijas también puede resultar flexible respecto a lo que propone Milton, pues Xolo reconoce que no dejan de ser animales, que pertenecen a una especie no humana y que, si bien son una responsabilidad, ésta puede verse reducida, pues no se adquiere igual que con un humano. Pero las llama hijas y les atribuye la capacidad de brindar un sentimiento, que es recíproco, y de ser más obedientes y educadas que un niño. Nuevamente aparece lo cómico de la situación de forma involuntaria, ya que:

Por esta personificación [antropomorfización] frecuente, encontramos lo cómico en los animales y en objetos inanimados [...] ante la comicidad de la situación, y con su conocimiento aparece la posibilidad de hacer resultar cómica, a voluntad, a una persona [animal u objeto] colocándola en situaciones en las que lo cómico está ligado a sus actos [...] lo que abre el acceso a insospechadas consecuciones de placer cómico (Freud, 1996: 169).

Así, Xolo obtiene de sus perrhijas la dosis de oxitocina que ha originado su vínculo afectivo, pues esa reacción “es muy similar a criar un niño”¹¹. Asume que las perras son dependientes, tienen la necesidad de cuidado y protección, y deben ser sometidas a un proceso de adiestramiento que él llama educación. Esa es la responsabilidad y compromiso que Xolo y su pareja decidieron afrontar cuando llegaron Lilu y Sofi a sus vidas. Esa es, con Mixtli, su *familiainteragentes*.

Las relaciones con humanos, como agentes sociales, persisten en los casos de Marco y Susana, quienes son más cercanos a los hijos de los hermanos y hermanas de ambos. Lo mismo en el caso de Grey y los sobrinos de Vale. Hace algunos años, Susana tuvo que hacerse cargo de la crianza de uno de sus sobrinos. Eddie se volvió más cercano a uno de sus primos, Juan, a partir de haber comprado su motocicleta: Camsia. Juan ya manejaba una antes que él y desde que Camsia llegó a sus vidas, la relación familiar consanguínea se fortaleció. Juan le daba consejos sobre motociclismo y juntos organizaban rodadas con otros primos. Esta práctica le ha permitido a Eddie crear nuevas amistades y fortalecer otros vínculos, consanguíneos y no consanguíneos, con sus primos motociclistas y con su *tribu* social, como la llamó Helios, su familia Chiluca:

11 https://www.vice.com/es_latam/article/gv3ppb/las-parejas-ahora-prefieren-tener-mascotas-que-hijos?fbclid=IwAR2v_u91TagghCJgh77lo1xcOnJXsHRgNDCgpnnsGU_8nK4z8mD-QCsRx1iE, consultado en julio 31, 2019.



[...] Todos son mis amigos... sí los incluiría, por supuesto, en el mundo que he vivido con la motocicleta, porque además, me tocó algo muy bello: compro la moto, se hace un grupo de la agencia [Indian] de rodadas, y ahí conozco a todos [los Chilucos]. La imagen que tienes del motociclismo, sin haberte nunca acercado al mismo, muchas veces es, o el güey rudo, o medio maleante... la imagen televisiva como el güey rebelde, pero ahorita es, además, el güey maleante. Entonces, llego con esta motocicleta y todos los que conozco, de entrada, son profesionistas, personas de familia, muy amables, que te invitan a un tema de familia, de verdad de convivir con personas que se vuelven parte de tu familia, ¿no?

[...] Y todo esto que yo estoy viviendo a partir de la moto, y la gente que me encuentro, y las personas que me empiezan a rodear, los vínculos que empiezo a tener, mejoran, se refuerzan. Tengo un primo que también anda en moto desde hace mucho y hablábamos cada seis meses. Luego, le digo que me voy a comprar una moto y ya empezamos a salir más seguido todos los primos (marzo 2019).

Me estoy volviendo el viejo loco de los gatos. Mascotas y otros agentes del espacio doméstico

Por otra parte, fuera del grupo de motociclistas, están los jóvenes que han recurrido a la esterilización voluntaria-vasectomía. Entre ellos, Yacencen es quien ha construido un vínculo de parentesco no humano con sus mascotas, sus gatos, aunque probablemente en un nivel menor que Xolo, pues no los nombra *gathijos* –todavía-, pero a Pichi le dice ‘mi amor’. En el testimonio de Yacencen surge un nivel de antropomorfización de sus gatos: desde la elección de nombres propios (Chencho y Tacho; Pichi es una expresión con la que Yacencen llamaba a la gata), hasta el reconocimiento de su comportamiento “humano” (antropomorfizado):

[...] Tacho murió hace dos años y todavía lo extraño. Él odiaba a los gatos, excepto a Pichi, ella era su amiguita. Cuando Tacho murió, ella dejó de venir como por un año. Cuando regresó, pues lo buscaba y ya no lo veía. Y yo la alimentaba porque estaba re flaca y fea, y empezó a quedarse aquí. Luego me enteré que era de una vecina, pero pues la Pichi decidió quedarse conmigo. Yo le hacía *pichi pichiy* ella venía, por eso se llama Pichi. Chencho es de mi mamá, vive abajo (yo vivo independiente en el primer piso) pero también le gusta salirse de allá y venirse conmigo. Me estoy volviendo el viejo loco de los gatos, me siguen mucho todos los gatos hogareños. Soy irresistible.

[...] Chencho está morrito, con él sí juego. La Pichi ya es señora, ya es mucho más tranquila y seria (marzo 2019).

Para describir la forma en que un animal se entiende antropomórfico, Milton apunta a que es necesario considerar la oposición de lo que implica el antropomorfismo. De tal forma, se asume que el animal no es capaz de tener los estados internos que supuestamente se le atribuyen, ya que estos son específicamente características humanas. La objeción de este autor sobre el antropomorfismo es que sólo es legítimo describir el entendimiento de la gente sobre los animales no humanos como antropomórfico:



Si las personas creen que las características que aparentemente atribuyen a los animales son, de hecho, exclusivas de los seres humanos. Así, el antropomorfismo sólo puede ser un dispositivo metafórico, nunca un mecanismo para entender o describir cómo se cree que son realmente los animales no humanos” (Milton, 2005: 260)¹².

En otras palabras, Yacencen no confunde a sus gatos con humanos ni los nombra sus hijos no humanos, *gathijos*, sino que al convivir con ellos puede asemejar su comportamiento con el de otros humanos con quienes él se relaciona.

En el espacio doméstico de Yacencen aparecen otros agentes. Con la premisa de que otros objetos o cualquier cosa no humana también pueden ser antropomorfizados, Helios y Xolo lo han hecho con sus motocicletas, Blacky y Mixtli. El caso de Yacencen es similar al hacerlo con sus instrumentos musicales. Se volvió músico autodidacta y *huesero* por necesidad desde los 14 años. Su “especialidad” es el bajo pero también toca la guitarra. Llegó a la música porque su hermano mayor había montado un show con música en vivo y requería la ayuda de Yacencen para cargar y montar el equipo que usaban. Por motivos personales, el bajista decidió dejar el proyecto. Entonces el hermano de Yacencen le dijo que iba a tener que ayudarlo a cubrir esa ausencia, aun sin tener un mínimo conocimiento musical o haber tocado cualquier otro instrumento antes. Después de un tiempo empezó a hacerlo por placer y se comprometió a aprender a tocar bien el bajo. Pero nunca fue a una escuela. Encontró a un músico “experimentado” y le dijo que le iba a enseñar de música y a tocar, sin pagar por las clases pero con la condición de que Yacencen le enseñara a alguien más lo aprendido. Tenía que compartir sus conocimientos musicales con alguien más, gratis. Ese sería su legado, no ‘trascender’ teniendo hijos y perpetuar el apellido de su familia.

La ‘necesidad’ de tener que aprender a tocar como una forma de trabajo, de *hueso*, le permitió a Yacencen desarrollar un vínculo con el instrumento que debía tocar. El bajo pasó de ser una herramienta de trabajo, y tocarlo una obligación, a ser un compromiso con algo –o alguien-, con el bajo, pues requería de su atención y dedicación. Muchos años tuvo un bajo favorito. Le dedicaba tiempo no sólo a ensayar, a afinarlo, a darle mantenimiento, sino a adaptarlo a su gusto: cambiarle piezas, decorarlo, mejorar o inventarle un sonido diferente, y hasta ponerle luz a la tapa. Tales modificaciones y la agencia que le atribuyó al bajo, reflejaban el gusto y/o algo de la personalidad de Yacencen.

Cuando decidió no tener hijos humanos, Yacencen da razón, sin enunciarlo de tal forma en lo que me cuenta, de que el bajo, otros instrumentos y equipo, se convirtieron –o los convirtió- en algo más que herramientas de trabajo. Entonces, Yacencen recuerda cómo una experiencia particular lo ayudó, primero, a convencerse de no querer ser padre biológico, pues durante algún tiempo esa

12 Traducción propia



decisión no era definitiva; y segundo, a darle valoraciones a objetos y espacios que no había compartido:

[...] Me aventé un año viviendo con una chava con dos hijos. Era mi novia... y ¡no! Porque es... no sé. Sí es bonito... tenían 3 y 1 año, niña y niño. Entonces, está bien chido enseñarles... Y estuvo muy, muy chido, yo creo que medio año. Por medio año sí sentí... el deseo. ¡Ay sí, de aquí soy! Ya después ya no... Así de la nada fue: ‘ay, ya no, ya me cansé’.

Además, yo estaba acostumbrado a mi espacio. Tengo mis cosas, mi espacio, mi seguridad. Entonces, cuando llegaron ellos [los hijos de su pareja]... creo que todavía estaba trabajando en La Pozolería [restaurante donde tocaba los fines de semana, en la colonia Tabacalera, CDMX]. Un par de veces llegué [a casa], ya en la noche, y vi una bocina totalmente hecha pedazos. Y a guardarte el coraje y ya, sólo decirle: ‘estos son mis juguetes, éstos son los tuyos, esto no se toca’... Y se repitió con otra. ¡Argh! No eran cosas caras, ¡pero eran MIS cosas! Entonces moví cosas. Moví la recámara, guardé en diferentes cajones, acomodé. Dije: ‘bueno, hay niños ya aquí’. Empecé a hacer cosas pensando en niños. Entonces mis bocinas, todo mi equipo, al rincón. Así, todo encimado... era feo. De repente un fin de semana no estaban [los niños] y, pues voy a limpiar. Y luego: ah, pus ya están aquí [las bocinas reparadas]. Conecté un amplificador y me puse a tocar, y estaba ahí jugando. Y llegaron [los niños]... ¡argh! A guardar otra vez y a arrinconar. Era más feo porque... tengo tres bajos, una guitarra y un requinto... entonces, cuando los empecé a sacar ¡ah, pobrecitos! ¡¿Por qué están así?! ¡¿Por qué están en el rincón?! Bajé la guitarra, que la tenía colgada ¡y tenía arañas! Entonces, ¡no ma...! ¡¿Por qué una guitarra tiene arañas?! Eso sí se siente feo. Cuando llegaron [los niños] ese día, a arrinconar todo de nuevo. Donde no les da el sol, donde nadie les hace caso, donde no hay vida y el aire es más denso... Y lo mismo con todo. Con discos, con mis libros. Tuve que cambiar, que voltear, que encimar libros y cosas... y también era bien feo. Y ya, no sé... eso ayudó a decidir [no tener hijos] (agosto 2018).

Las características que Yacencen atribuye a sus afectos, el abandonarlos, excluirlos de la cotidianidad en la que estaban insertos, antes de la llegada de los hijos de su pareja, en su espacio doméstico, etcétera, no sólo develan la esencia antropomorfizada de la que él los ha hecho destinatarios, sino que, a partir de las características propias de los objetos y la capacidad que Yacencen les da, los convierte en otros agentes que modifican la relación de lo humano con lo no humano. Asimismo, la incorporación de los niños en su espacio los convierte en agentes que influyen en la concretización de una idea que era vacilante.

Conclusiones

Uno de los elementos que comparten Chilucos y Yacencenes que no tienen hijos –humanos– y no quieren tenerlos; otros todavía están analizando tenerlos o no. Todos ellos expresan que han adquirido otras responsabilidades, otros compromisos; han creado otros vínculos afectivos (con humanos y no humanos), también entre ellos; han proyectado sus planes de vida *sin descendencia biológica propia*; etcétera. Pero están conformando otros grupos de convivencia: sus familias por elección. Tales vínculos y relaciones también les demandan invertir tiempo y otros recursos, por lo que se pueden equiparar, a su manera de ver, al proceso de cuidado y crianza de un hijo humano.



Las elecciones reproductivas de estos hombres, definitivas o no, los han llevado a manifestar el rechazo a un tipo de paternidad vinculada a la descendencia biológica/humana propia. No obstante, a partir de sus historias puedo responder que para ellos otro tipo de paternidad puede ser ejercida creando y fortaleciendo relaciones con humanos y no humanos: amigos, primos, sobrinos, hijos de parejas sexo-afectivas, mascotas y/u objetos. Lo anterior derivado de que la paternidad –y maternidad- no es una relación estática, pues a través de los años se ha transformado.

Basados en las diferentes relaciones que han instituido, mis interlocutores reconocen diferentes formas de parentesco, de ser y hacer familia, de *otra paternidad*, con un *agente social* o con una combinación de ellos. A partir de lo que expresan, cada uno ha fundado, y/o mantiene, vínculos afectivos con humanos y no humanos a los que pueden atribuirles las mismas valoraciones que se asignan al parentesco basado en vínculos consanguíneos y genéticos. Los lazos y redes que estos hombres tejen tienen la característica de ser elegidos y contruidos por ellos mismos, integrando la familia que desean tener, sin hijos biológicos/humanos, o más bien, con *hijos no humanos*.

En la premisa enunciada al inicio de este trabajo, muestro que los elementos que intervienen en las historias de Yacencen y los Chilucos, son agentes sociales: gatos, instrumentos musicales, equipo de sonido, discos, libros, niños, motocicletas y perros. Agentes que aparecen para llevarlos a tomar decisiones que les permiten crear o adaptar su propio grupo de convivencia o familia interagentes, y construir proyectos de vida que transgreden esa ‘misión’ histórica-social de los humanos de formar nuevos núcleos sociales con descendencia biológica/humana. Estos hombres son los *forasteros* que se enfrentan a los *establecidos* (Elias, 2003). Los miembros de este último grupo, que representa a la sociedad, el nivel macro en el que se desenvuelven los forasteros –los hombres sin descendencia biológica/humana-, se proclaman más fuertes y se conciben a sí mismos como seres humanos mejores que el resto, pues han cumplido, sin cuestionarse nada, con la misión del hombre en el mundo. ☸



Referencias

- AMUCHÁUSTEGUI, ANA(2001). “Derechos sexuales: un nuevo concepto de la relación entre lo personal y lo político”. En: I Jaidar, Isabel (compiladora). *Sexualidad: símbolos, imágenes y discursos*. México: UAM Xochimilco.
- ARIÉS, PHILIPPE (1987) [1973]. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. España: Tarus Ediciones.
- ARIZA, MARINA y ORLANDINA DE OLIVEIRA (2004). “Universo familiar y procesos demográficos”. *Imágenes de la familia en el cambio del siglo que termina*. México: PUEG-UNAM.
- ÁVILA, ALBA ELENA (2013). “La emergencia del fenómeno de las mujeres no madres”. En: María Eugenia Olavarria (coordinadora). *Parentescos en plural*. México: UAM Iztapalapa.
- ÁVILA, ALBA ELENA (2016). “Transformando la ecuación: mujer = madre”. En: Saldaña, A., L. Venegas, T. Davids (coordinadores). *¡A toda madre! Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México*. México: Editorial Itaca.
- BECK, ULRICH y ELISABETH BECK-GERNSHEIM (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BENATAR, DAVID (2006). *Better never to have been. The harm of coming into existence*. New York: Oxford University Press.
- CACHO, LYDIA (2018). *#Ellos hablan. Testimonios de hombres, la relación con sus padres, el machismo y la violencia*. México: Editorial Grijalbo.
- CONNELL, R. W. (2003) [1995]. *Masculinidades*. Programa Universitario de Estudios de Género. México: UNAM.
- CRITTENDEN, A. (2001). *The price of motherhood: Why the most important job in the world is still the least valued?* New York: Henry Holt and Company.
- DOUCET, ANDREA (2006). *Do men mother? Fathering, care, and domestic responsibility*. Toronto: University of Toronto Press.
- DUMONT, LOUIS (1987) [1983]. *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. España: Alianza Editorial.



- ELIAS, NORBERT (1987) [1982]. *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1990) [1987]. *La sociedad de los individuos*. España: Ediciones Península-Ideas.
- ELIAS, NORBERT (2003). “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”. En: *Reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 104. España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- FAUBION, JAMES D. (2001). “Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis”. En: *Representations*. Vol. 74, Núm. 1.
- FIGUEROA, JUAN G., B. AGUILAR, M. G. HITTA (1994). “Una aproximación al entorno de los derechos reproductivos a través de un enfoque de conflictos”. En: *Estudios Sociológicos*. El Colegio de México. Vol. XII: Núm. 34.
- JIMÉNEZ, L y O. TENA (2006). “Algunos elementos del comportamiento reproductivo de los varones”. En: Figueroa, J. *Ser padres, esposos e hijos: prácticas y valoraciones de varones mexicanos*. El Colegio de México.
- (2016). “Si ‘las mujeres dan vida’, ¿qué aportan los varones en los espacios reproductivos? Algunas reflexiones entre la ética, la demografía y el análisis lingüístico”, en Saldaña, A.; Venegas, L.; Davids, T. (coords.). *¡A toda madre! Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México*, pp. 275-306. México: Editorial Itaca.
- FREUD, SIGMUND (1996). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Décima reimpresión en “El Libro de Bolsillo”. España: Alianza Editorial.
- FOUCAULT, MICHEL (1984). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Nombres. Revista de Filosofía*. No. 15 Democracia, pp. 257-280, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2276/1217>
- GELL, ALFRE (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GONZÁLEZ, AURORA (2010). “Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación”, en *Alteridades*, 20 (39): pp. 93-106. México: UAM Iztapalapa.
- GUTIÉRREZ, SAÚL (2008). *Tejer el mundo masculino*. Macroproyecto Ciencias Sociales y Humanidades. México: UNAM-PyV.
- GUTMANN, MATTHEW (1999) [1997]. “Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad”, en *Horizontes antropológicos*, año 5, Núm. 10.



- (2000). *Ser hombre de verdad en la Ciudad de México: ni macho ni mandilón*. México: El Colegio de México.
- (2015). “Planificar la exclusión de los hombres de la planificación familiar: un estudio de caso en México”. En: *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, Año 1, número 1, enero 2015. México: COLMEX.
- (2016) [2007]. *Por mis pistolas. Sexualidad, anticoncepción y SIDA en México*. México: Siglo XXI Editores.

HARAWAY, DONNA. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2015). “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, en *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, pp. 159-165. Santa Cruz: University of California.

MILTON, KAY (2005). “Anthropomorphism or egomorphism? The perception of non-human persons by human ones”, en J. Knight, dir. *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies*, Berg, Oxford.

ROJAS, OLGA (2014). “Los hombres mexicanos y el uso de anticoncepción”, en *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 77, julio-diciembre, 2014, pp. 77-95. México: UAM Izatapalapa.

ROSEN MAYR, LEOPOLD, FRANZ KOLLAND (2002). “Mi ‘modo de ver’ no es tu ‘modo de ver’”. Ausencia de compromiso o diversidad. Varios caminos en el mundo de los *singles*”. En: *Hijos de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

RUDDICK, SARA (1995). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.

SAHLINS, MARSHALL (2013). *What Kinship Is—And Is Not*. Chicago: The University of Chicago Press.

SCHNEIDER, DAVID M. (1984). *A critique of the Study of kinship*. The University of Michigan Press.

PIELLAVILA, ANNA (2013). “‘Childless Children’. A Cross-Cultural Approach to Childlessness and Kinship”. En: *Grafo. Working Papers*, Número 1, getp-GRAFO. España: Universitat Autònoma de Barcelona.

WESTON, KATH (2003) [1991]. *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Bellaterra.





Etnicidad y generación de públicos en el uso de la partería en dos ciudades del sur de México

Ethnicity and generation of audiences in the use of midwifery in two cities in southern Mexico

Lourdes Melissa Chablé Chi

El Colegio de Michoacán (México)

<https://orcid.org/0000-0002-8356-2863>

lour.chable@gmail.com

Recibido: 16 de septiembre de 2019.

Aprobado: 7 de enero de 2020.

Resumen

En el sur de México la partería tiene un papel importante en la atención de la salud materna de mujeres y familias de diferentes estratos sociales. La presente investigación se enmarca en las ciudades de Felipe Carrillo Puerto y Tumben Kuxtal, donde examino procesos de construcción de públicos (según Warner, 2008) que recurren a la partería. El análisis se basa en dos tipos de prácticas de partería: parteras autónomas que ofrecen sus servicios en una ciudad turística y atraen a un público nacional e internacional, de clase media y alta (según Bourdieu). El segundo modelo de partería corresponde a las parteras tradicionales que brindan atención en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto a un público indígena y de estratos más populares. La elección de la partería por mujeres y familias de clase media-alta se relaciona con la construcción social del gusto. Este público toma en cuenta características socialmente construidas como el regreso a “lo natural” para el cuidado de la salud, el respeto de la decisión de las mujeres sobre sus cuerpos y representaciones de la ancestralidad e indigenidad de “lo maya”.

Palabras clave: partería, generación de públicos, etnicidad, desigualdad, salud materna.

Abstract

In southern Mexico, midwifery has an important role in the maternal health care of women and families from different social strata. The present research was carried out in the cities of Felipe Carrillo Puerto and Tumben Kuxtal where I examined the construction of publics through midwifery. The analysis is based on two types of midwifery practices: autonomous midwives that offer their services in a tourist city and attract a multicultural, middle class and high (sensu Bourdieu); traditional midwives of Felipe Carrillo Puerto and help an indigenous public of more popular strata. The choice of midwifery by women from upper-middle class families is related to the social construction of taste. This public takes into account socially constructed characteristics such as the return to “the natural” for health care, respect for the decision of women on their bodies and representations of the ancestrality and indigeneity of “the Mayan.”

Keywords: midwifery, publics generation, ethnicity, inequality, maternal health.

Diferentes caminos

Gloria, vive en una localidad del municipio de Felipe Carrillo Puerto, de vez en cuando va a visitar a la partera para que le *acomoden al bebé*. También visita al médico del centro de salud de su localidad para que revise que el embarazo no tenga síntomas de riesgo. Gloria no desea parir en su pueblo con la partera, ella se siente más segura pariendo en el hospital.

Linda, una mujer originaria de Puebla, tiene un pequeño negocio en una ciudad turística del sur de México. Ella quiere parir en un ambiente de calidez humana, rodeada de mujeres que puedan comprender sus preocupaciones. Desea que su parto sea atendido por parteras autónomas en una casa de partos –un ambiente más íntimo– y con la mínima intervención médica para ser más consiente de su cuerpo.

Ana es una partera profesional que ha estudiado enfermería y obstetricia en la ciudad de México y trabaja en un hospital público del sur de México. Ella está convencida de que todas las mujeres –sin importar su origen y clase social– tienen el derecho de vivir un parto respetado y seguro.

Introducción

Los discursos de los organismos internacionales como la UNFPA y la OMS¹ apuntan al momento en el que la práctica médica se consolidó como profesión y conocimiento hegemónico. En este discurso médico académico se cuestiona la capacidad de las parteras para atender partos (Argüello y Mateo, 2014). Antes de que la medicina se consolidara como un conocimiento hegemónico, el embarazo, parto y puerperio no eran considerados como un evento patológico y eran asistidos por parteras. De acuerdo con Argüello y Mateo (2014), desde el siglo XV, la partería fue sustituida por cirujanos-parteros y médicos, por lo que el desplazamiento de las parteras en Europa y Estados Unidos se relaciona con una ideología misógina que fue excluyendo a las mujeres del terreno de la curación y del ámbito académico. Como consecuencia, la partería quedó fuera del ámbito académico y en su lugar se consolidó la formación de cirujano-partero y médicos para la atención de los partos.

Argüello y Mateo (2014) afirman que, en México, desde la década de los noventa se ha presentado una transformación en el discurso de organismos internacionales con respecto al papel de las parteras tradicionales. En los 70 las políticas públicas se encaminaron a mejorar los servicios obstétricos en lugares marginados y sin servicio sanitario profesional. En la actualidad, la figura de la partera se ve desprestigiada, pues se relaciona con su falta de capacidad para atender partos y la obligatoriedad de contar con título profesional (Argüello y Mateo, 2014). Para el caso de las parteras profesionales también se ven desprestigiadas, ya que su figura queda supeditada a la del médico. En ese sentido se dan contradicciones entre el discurso de los organismos internacionales y la práctica de la partería en países empobrecidos en los que las instituciones de salud

1 N. del E.: UNFPA: United Nations Fund for Population Activities (Fondo de Población de las Naciones Unidas); OMS: Organización Mundial de la Salud.



capacitan a las parteras tradicionales para la prevención de la mortalidad materna e infantil, pero desde una visión medicalizada del parto (Argüello y Mateo, 2014).

Las políticas dirigidas a promover la partería van desde una escala internacional —la Organización Mundial de la Salud, la Confederación Internacional de Parteras (ICM) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)— y han marcado las pautas para la profesionalización de la partería.² En la escala local, en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, ubicada en el estado de Quintana Roo, parteras profesionales de la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia laboran en el Hospital General y brindan atención gratuita a mujeres de pocos recursos.

La región de estudio ejemplifica escenarios en donde se insertan temas de inequidad en la salud y menor presencia del estado para cubrir la atención de la salud materna a todas las mujeres y familias que lo necesitan. El estudio adquiere particularidad en la ciudad turística Tumben Kuxtal con la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob, un espacio privado al que acuden mujeres y familias de clase media y alta para parir sin violencia obstétrica, apelan a estilos de vida alternativos y al empoderamiento de sus cuerpos a través del parto natural y con parteras. La revaloración de la partería por partes de estos públicos se presenta con el fin de evitar la violencia obstétrica en servicios médicos privados y públicos.

La vida alternativa de los públicos que acuden a la partería de la casa de partos refiere a mejorar el estilo de vida, consumo de productos orgánicos, dietas saludables, actividades de reciclaje, talleres de yoga, mayor sensibilización espiritual y la inclinación por filosofías *New Age*. Paradójicamente, la ciudad de Tumben Kuxtal donde se encuentra este público de clase media-alta se caracteriza por estar en una zona de marcada pobreza y con habitantes indígenas y las tiendas ecosustentables con nombres que se refieren al mundo maya como la tienda orgánica “Balam Nah”, el café orgánico “La Ceiba” y la tienda naturista “La Selva Maya”, por ejemplo. La contradicción que presenta el consumo alternativo es que su adquisición es de altos costos y poco accesible para la población indígena. Al mismo tiempo, este modo de vida que apela a un regreso a *lo natural* y a elementos étnicos de *lo maya* tiene poca relación con la vida cotidiana de la gente indígena, que en su mayoría son empleados de los comercios turísticos, viven en condiciones de pobreza y habitan en localidades alejadas de las ciudades.

2 La Confederación Internacional de Matronas (ICM) “hace un llamamiento para que los Gobiernos de todo el mundo reconozcan y respalden la asistencia accesible y eficaz de los cuidados de partería como un derecho humano básico para todas las mujeres, los bebés y las matronas” (International Confederation of Midwives, 2014). “Carta de Derechos de las Mujeres y Matronas”. Recuperado de: https://www.internationalmidwives.org/assets/files/general-files/2019/02/cd2008_002-v2014-spa-carta-de-derechos-2.pdf



Las mujeres y familias que visitan la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob tienen posicionamientos críticos frente al sistema público de salud y evitan ir a estos espacios para no sufrir violencia obstétrica. Por lo contrario, la mayoría de mujeres y familias de origen indígena de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto recurren a servicios de partería tradicional para *acomodar el bebé*, atenderse leves infecciones con medicina tradicional, entre otros motivos; sin embargo, también acuden al sistema público de salud –el Hospital General y la Unidad de Medicina Familiar del IMSS– con el fin de evitar la muerte materna e infantil, especialmente para sus revisiones mensuales de embarazo y dar a luz. No obstante, las mujeres se enfrentan de manera recurrente a prácticas a la violencia obstétrica como un hecho sistemático.

En el 2012, la Secretaría de Salud ubicó la falta de personal gineco-obstétrico en relación con el número de mujeres en edad fértil en el estado de Quintana Roo (Secretaría de Salud, 2018: 6). De acuerdo con el plan estatal para el desarrollo de Quintana Roo del 2016 al 2022, el CONEVAL³ identificó que el 18.5% de los habitantes carecían de acceso a los servicios de salud y que la mayoría de la población con derechohabiencia acudía a las instituciones públicas del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) o del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE). El 3% de la población visitaba instituciones privadas, el 57% acudía al IMSS, el 10% al ISSSTE y el 28% acudía al seguro popular. El estudio también argumenta que existen pocas unidades médicas en todo el estado –entre hospitales, clínicas y centros de salud– y un solo médico por cada 115 derechohabientes (SEGOB, 2017). Todo ello me ayuda a contextualizar un estado cuyas instituciones públicas de salud se enfrentan a diversas problemáticas para brindar atención a los habitantes. En respuesta, los objetivos del Grupo Intersectorial para el Impulso de la Partería (GIIP),⁴ el Hospital General de Carrillo Puerto adoptó el modelo de partería profesional desde el año 2015. Así, enfermeras obstetras con la especialidad en enfermería perinatal de la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia se encargan de los partos de bajo riesgo (Secretaría de Salud, 2018).

Según un informe realizado por GIRE⁵ (2015), la violencia obstétrica constituye un tipo violencia contra los derechos humanos de las mujeres. Esta consiste en cualquier acción u omisión de información por parte del personal médico que cause daño físico y/o psicológico en la mujer durante cualquier etapa

3 N. del E.: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

4 El Grupo Intersectorial de Partería Profesional está conformado por el Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva, la Dirección General de Calidad y Educación en Salud, el Comité Promotor por una Maternidad Segura en México; Organización Panamericana de la Salud/Organización Mundial de la Salud, Fondo de Población de las Naciones Unidas; Fundación MacArthur y la Fundación Kelloggs.

5 N. del E.: Grupo de información en reproducción elegida, A. C.



de su embarazo. Este tipo de violencia se puede expresar por la falta de acceso a servicios de salud reproductiva, el abuso de poder, la sobre-medicalización y patologización del embarazo, etcétera. Las mujeres de clase media-alta refirieron vivir violencia obstétrica en ámbitos privados y públicos, aunque mencionaron que la violencia era aún mayor en hospitales públicos. Sesia (2017) analiza que la violencia obstétrica se agudiza en los hospitales públicos, pues ahí confluyen prácticas provenientes de la medicina académica y del biopoder que desencadenan en la violencia obstétrica. De acuerdo con algunas entrevistas de mujeres de clase media-alta, en los hospitales privados que visitaron la violencia se desencadenaba a partir de visiones hegemónicas de la medicina académica y su tendencia a patologizar el parto y disminuir su decisión sobre su cuerpo, restándoles agencia, es decir, el personal médico no les permitían elegir libremente la forma en la que ellas deseaban parir.⁶ En tanto que, a los hospitales públicos, las mujeres mencionaron la falta de personal, medicamentos y equipamiento, así como las largas esperas y burocracia para recibir atención médica. En cuanto a las mujeres indígenas y de clase baja, ellas mencionaron recibir malos tratos, discriminación y abuso de poder por parte del personal médico. Con ello quiero argumentar que la desigualdad económica también se refleja en la violencia obstétrica, la cual se incrementa para las mujeres indígenas, quienes acuden mayormente a hospitales públicos. En estos espacios los abusos de poder se relacionan con una violencia institucional, se presentan en contextos institucionalizados influidos por lógicas de género, clase y raza (Pozzio, 2016). Además de ello, muchas mujeres indígenas mencionaron conocer varios casos de mortalidad materna o infantil, dentro del hospital general, a los que no se les dio un seguimiento jurídico.

Marco conceptual

En cuanto a la manera en la que se generan públicos que recuperan las parterías, refiero a Bourdieu (1989), para quien se puede analizar en el espacio social conjuntos de agentes que ocupan posiciones similares, que situados en condiciones similares tienen la probabilidad de producir prácticas similares y tomas de posesión parecidas. Esto quiere decir que las clases que uno puede seleccionar en el espacio social son propensas a constituirse en asociaciones, clubes, agrupaciones políticas, culturales, etcétera. En este sentido, encuentro semejanzas con Michael Warner (2008), quien arguye que la conformación de públicos “es una relación entre desconocidos, es una orientación natural hacia otras personas que se organiza de manera autónoma” (s. p.). La *impersonalización* se reemplaza con una

⁶ La mayoría de las mujeres entrevistadas de clase media-alta mencionaron que los médicos de hospitales privados no las apoyaban en su decisión de parir con partera. Otras mujeres que por diferentes motivos culminaron su parto en un hospital privado mencionaron que el personal médico les impidió parir en la posición que ellas deseaban, o que no les permitieron consumir alimentos o les obligaron a hacerse el rasurado, así entre otras prácticas las mujeres argumentaron sufrir algún tipo de violencia obstétrica.



identificación imaginaria para ubicarla en una práctica subjetiva de comprensión. Esta conformación es un llamado que espera alguna respuesta (Warner, 2008). En este sentido, las casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob y el centro cultural Raxalaj Mayab une y acerca a un público de manera organizada. La unión de públicos en espacios concretos puede reunir a personas con nacionalidades diferentes, origen étnico, incluso estratos económicos desiguales, pero que comparten afinidades, siendo una de las principales el tener una posición crítica frente a algunas técnicas del modelo biomédico. En cuanto al concepto de espacio social que nos sirve para agrupar a ciertos públicos, no ignora las cuestiones estructurales del contexto social, es decir, los agentes se organizan de acuerdo con otros principios de división (Bourdieu, 1989) como las cuestiones económicas o étnicas.

El concepto de etnicidad lo retomo de Comaroff y Comaroff (2011) para observar los efectos del neoliberalismo en las identidades e indicar la etnicidad en términos de *empresa*, es decir, cuando la cultura adquiere un carácter vendible y surgen mercados que recuperan *lo indígena* como experiencias exóticas.

Lugares de estudio

En las ciudades de Felipe Carrillo Puerto y Tumben Kuxtal⁷ las parteras ayudan a disminuir los niveles de violencia obstétrica y mortalidad materna. De acuerdo con el panorama epidemiológico de mortalidad materna, en el primer trimestre del 2019:

Hasta la semana epidemiológica 13 del 2019, la razón de Mortalidad Materna Nacional era de 28.5 defunciones por cada 100 mil nacimientos estimados y las principales causas de defunción son: enfermedad hipertensiva, edema y proteinuria en el embarazo, parto y puerperio, hemorragia obstétrica y enfermedad del sistema respiratorio (Secretaría de Salud, 2019: 1).

Ambas ciudades se caracterizan por la presencia de población maya y vestigios arqueológicos de la época prehispánica.

Tumben Kuxtal es un atractivo turístico visitado por un público nacional e internacional. La mayoría de las personas que ahí viven son provenientes de otros estados del país o de diferentes partes del mundo, muchos llegan en búsqueda de trabajo, para establecer su propio negocio o para pasar una temporada vacacional. En dicha ciudad se encuentra una casa de partos atendida por parteras autónomas y el *público* (Warner, 2008) que las visita son mujeres y familias de clase media y alta, predominantemente extranjeras. Por otro lado, en la ciudad Felipe Carrillo Puerto, del estado de Quintana Roo, no se caracteriza por ser una ciudad turística, sino por la numerosa presencia de mujeres y familias de origen indígena que recurren con las parteras tradicionales.

7 Nombre en maya yucateco creado para proteger los datos de las parteras, en español significa “nueva vida”.



Abordaje ético

Wolf (1996) dice que uno de los problemas éticos más recurrentes para el trabajo de campo actual es el poder y las desigualdades o niveles de control que se mantienen, perpetúan, crean y recrean durante y después del trabajo de campo. La reflexión en torno a las consideraciones éticas se relacionan con la protección de la información recopilada. Asimismo, Laako (2017) argumenta que la mayoría de las casas de parto son “autónomas”, están organizadas por parteras con una posición crítica al sistema hospitalario. Estas casas presentan una situación de “ilegalidad”, ya que no cuentan con el reconocimiento de la Secretaría de Salud. De esta manera, el nombre de la ciudad donde se ubica la casa de partos fue sustituido con un pseudónimo con el fin de proteger los datos de las parteras que ahí laboran. Decidí designar a la casa de partos con una frase en maya yucateco: *Muuch'na'atsil eek'oob*, que en español significa “gran constelación de estrellas”.

Durante mi trabajo de campo, la casa de partos *Muuch'na'atsil eek'oob* fue clausurada por la Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (COFEPRIS). Las autoridades de la Secretaría de Salud y la COFEPRIS justificaban la clausura con la falta de documentos que acreditaran a la fundadora del proyecto como partera profesional o tradicional, entre otras razones. Ese momento de crisis me permitió conocer las estrategias de las parteras para ser reconocidas y legitimar su práctica frente a las autoridades de salud y la sociedad civil, así mismo problematizar desde qué medios es recuperado *lo tradicional* o *indígena* como forma de reconocimiento institucional a las parteras tradicionales.

Método y técnicas de trabajo

El trabajo de campo estuvo orientado por el método etnográfico, realicé más de 35 entrevistas semiestructuradas, observación participante y grupos focales. Algunas entrevistas no fueron grabadas porque reducía la confianza o seguridad con la que se expresaban las y los interlocutores. Entre las personas entrevistadas destacan parteras tradicionales de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, parteras autónomas y doulas⁸ que laboraron en la casa de partos *Muuch'na'atsil eek'oob*, parteras profesionales y médicos del Hospital General de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, así como madres y familiares que visitaban a las parteras.

8 Una doula es una mujer que se profesionaliza para brindar información y acompañamiento emocional a las mujeres y familias embarazadas. Sus servicios van desde la preconcepción, embarazo, de parto, de postparto y de pérdida.



Resultados

Tipología de parteras

Con la finalidad de precisión y orden en mis datos etnográficos, generé términos para describir los diferentes modelos de partería: tradicional, autónoma y profesional. Estas categorías me permiten comprender los contextos en los que atienden a las mujeres y evito los esencialismos. También es importante mencionar que las interlocutoras se sienten identificadas con estas categorías. De esta forma, las parteras tradicionales que conocí son mujeres oriundas de la ciudad –o municipio– de Felipe Carrillo Puerto, que mediante tradición familiar aprendieron a ser parteras. La mayoría de las parteras tradicionales que conocí eran de edades avanzadas, hablaban maya y español, vivían en condiciones de pobreza y padecían enfermedades crónicas. Los cobros por sus servicios eran de muy bajo precio o no eran remunerados con dinero, pero sí moralmente. Su condición de madres o abuelas las circunscribía en la atención y en el cuidado de los demás. Algunas combinaban sus servicios de partería con otros oficios como modistas, vendedoras de comida, empleadas domésticas, rezadoras⁹, hueseras¹⁰ y sobadoras¹¹. Las parteras tradicionales eran recurridas mayormente por personas conocidas por ellas –amigos y familiares–. Algunas de ellas asistían a los cursos de capacitación para parteras ofrecidos por la jurisdicción sanitaria. Sin embargo, pude observar que muchas evitaban los cursos por su edad avanzada, enfermedades crónicas, sobrecarga de trabajo en el hogar, entre otros aspectos y continuaban brindando atención en el umbral de lo ilegal. Así, muchas no eran reconocidas ni contabilizadas por la Secretaría de Salud. De acuerdo con un censo realizado por la jurisdicción No. 3 –Felipe Carrillo Puerto– en el año 2014 se registraron 76 parteras tradicionales en todo el municipio. Las instituciones no cuentan con estadísticas de cuántos partos atienden las parteras.

Me refiero a parteras profesionales al aludir a las formadas en la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia que laboraban en el Hospital General de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto y tienen título profesional de enfermeras perinatales, ellas se identificaban con ambas nominaciones. En México estas parteras cuentan con el reconocimiento de la Secretaría de Salud para laborar. En el hospital atendían los embarazos de bajo riesgo y brindaban atención al parto respetado.

9 Las rezadoras son mujeres que ofrecen rezos en novenas o celebraciones de eventos católicos, así mismo pueden hacer curaciones del “mal de ojo”, “envidia”, “el mal aire”.

10 Las hueseras ofrecían terapia física para malestares como el dolor de espalda, caídas, fracturas, luxaciones, etcétera.

11 Las sobadoras atendían a mujeres embarazadas para *acomodar al bebé*, es decir, se refiere a los masajes realizados por la partera en el vientre de la mujer embarazada para colocar al feto en “su lugar” o posición vertical y con la cabeza mirando hacia abajo. Muchas mujeres mencionan sentirse más “descansadas” o sentir alivio después de una “sobada”, pues el bebé no se “encaja” debajo de las costillas provocando incomodidad al sentarse o al dormir.



Con parteras autónomas me refiero a las que laboraban en el casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob. Estas parteras no son reconocidas por la Secretaría de Salud, pues no contaban con un título profesional que las avalara como parteras profesionales. Según la Secretaría de Salud, la extranjería de las parteras que laboraban en la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob las colocaba fuera de lo que se entendía como partera tradicional. Las parteras autónomas además de tener conocimientos de partería tradicional, mezclaban conocimientos de diferentes modelos médicos como la biomedicina, medicina alternativa y medicina tradicional. En la década de 1960, en ámbitos del primer mundo, parteras activistas de Estados Unidos y Europa reivindicaron sus conocimientos como saberes legítimos y con ello sus derechos laborales (Davis-Floyd, 2006; Laako, 2017). Davis-Floyd (2006) ha denominado a estas parteras como parteras posmodernas dada su formación dentro de ámbitos menos institucionales, y la combinación de conocimientos en biomedicina, medicina alternativa y tradicional.

De las estadísticas con las que ellas contaban, demostraban que durante el año 2017 las parteras atendieron aproximadamente 40 partos del mes de enero a noviembre, de los cuales la mitad fueron de personas extranjeras. Las parteras autónomas tienen una posición crítica frente al parto en hospital y procuraban la menor intervención en el embarazo o parto. Por lo contrario, apostaban por el empoderamiento del cuerpo femenino, que era entendido como la posibilidad de parir fisiológicamente y con la menor intervención médica. Así, el que las mujeres decidieran atenderse con una partera autónoma representaba un regreso a *lo natural* porque se trataba de un parto en casa y sin médicos. Para generar mayor confianza con la capacidad de parir en casa, las mujeres embarazadas tomaban sesiones de yoga para el parto, talleres de psicoprofilaxis, pláticas prenatales, entre otros. Muchas de ellas cuestionaban las relaciones de poder que existen entre médico-paciente y las actitudes pasivas que se espera de ellas. La violencia obstétrica era entendida por las parteras autónomas como cualquier forma que limitara la decisión de la mujer sobre su propio cuerpo, las cesáreas innecesarias, la inyección de oxitocina, las episiotomías, el rasurado vaginal antes del parto, el tacto sin previo consentimiento, etcétera.

Generación de públicos que recurren a la partería

En esta investigación sostengo que la revalorización de la partería en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto y la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob de la ciudad de Tumben Kuxtal está vinculada con un proceso de generación de públicos específicos (Warner, 2008). Los diferentes públicos que revalorizan la partería los he categorizado en tres tipos: 1) las mujeres y familias oriundas de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto que visitan a las parteras tradicionales, 2) las agrupaciones locales culturales —como la Radio Xenca o asociaciones civiles neoindianistas como Raxalaj Mayab— que recuperan a las parteras tradicionales como



patrimonio cultural y 3) las mujeres y familias de clases sociales medias y altas que visitan a la parteras autónomas en la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob.

Existe una estrecha relación entre las mujeres que viven en zonas rurales, su condición de pobreza y su origen indígena con situaciones de violencia obstétrica (Garavito, 2010). Estos son factores que influyen en la atención desigual de la salud materna de las mujeres del municipio de Felipe Carrillo Puerto.

En este trabajo entiendo como violencia obstétrica los abusos de autoridad cometidos por los profesionales de la salud que se relacionan con procesos de medicalización y de patologización del embarazo. La violencia obstétrica se presenta cuando se observa a la mujer como un objeto de intervención y no como una persona sujeta de derechos (Martínez y López, 2017). Para algunas mujeres entrevistadas –especialmente las mujeres indígenas– la violencia obstétrica se relaciona más con una violencia institucional, ya que son abusos de poder que se presentan en contextos institucionalizados influidos por lógicas de género, clase y raza (Pozzio, 2016).

Las mujeres y familias locales de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto recurren con parteras tradicionales para curar enfermedades leves que son reconocidas por la biomedicina como diarrea, vómito, fiebre y otras enfermedades que son conocidas dentro de la antropología médica como *síndromes de filiación cultural*,¹² en este caso, acomodar la matriz,¹³ curar de empacho,¹⁴ acomodar el cirro¹⁵ u otros. Así mismo, la mayoría de las parteras combinaban conocimientos biomédicos como la aplicación de oxitocina durante el parto, aplicación de inyecciones para el control de la natalidad y canalizaban a las mujeres al hospital cuando detectaban algún síntoma de riesgo.¹⁶

El surgimiento de personas jóvenes locales interesadas en conocer más sobre las parteras tradicionales se relaciona con el interés de reconectar con su pasado maya y reconfigurar su presente y futuro a partir de la recreación de sus tradiciones. Estas agrupaciones

12 De acuerdo con González (2005) el concepto de síndrome de filiación cultural se refiere a que “cada tradición de conocimientos médicos construye culturalmente las enfermedades como conjuntos de síntomas, causas y procesos que tienen coherencia y significado en términos de las categorías y concepciones propias de quienes comparten las mismas pautas culturales (p. 159).

13 La matriz de una mujer puede estar “baja” cuando se sufre una caída, un aborto o después de dar a luz. Mediante masajes la partera puede “subir la matriz” y de esta forma evitar abortos o ayudar a una mujer a embarazarse.

14 Mediante masajes en el vientre y remedios con hierbas, la partera atiende a personas con diferentes malestares intestinales como indigestión, vómitos, dolor abdominal, estreñimiento o diarrea.

15 Mediante masajes en el vientre, la partera o sobadora encuentra el *cirro*. Este es un órgano que se encuentra debajo del ombligo o del “tu’uch” y que puede estar fuera de su lugar por cargar cosas pesadas o después del esfuerzo de un parto.

16 Los síntomas de riesgo durante el embarazo y postparto son malestares que puedan poner en peligro la vida de la madre o al bebé (fiebre, sangrado vaginal, preeclampsia, eclampsia, etcétera).



cuestionan el proceso en el que desde hace décadas jóvenes mayas comenzaron a migrar a ciudades turísticas (Castellanos, 2010) en búsqueda de trabajo y que ha ocasionado el olvido de la lengua maya, de la vestimenta tradicional y de las formas de vida. La Asociación Civil Raxalaj Mayab¹⁷ denuncia que “los pueblos originarios están desapareciendo”. La crítica que realizan los integrantes de Raxalaj Mayab a las nuevas generaciones de gente maya es que las personas olvidan su origen, lengua y costumbres para emplearse en las zonas turísticas de Quintana Roo. Esta agrupación de jóvenes experimenta una resurgencia política que recupera propuestas de movimientos como la rebelión Zapatista de Chiapas en 1994, entre otros movimientos indígenas contemporáneos (Castellanos, 2000). En específico, la autonomía de los pueblos, la defensa del territorio y posicionamientos críticos frente al neoliberalismo.

Galinier y Molinié (2013) argumentan que el despertar de la indianidad se asocia con movimientos globales que desean rescatar su autoctonía. Se producen identidades que retoman su pasado indígena, pero con variantes. Para el caso de la neoindianidad de los activistas de Raxalaj Mayab se sitúa en el rescate de lo local y de “lo auténtico maya”: se apela a los orígenes y se realiza la apropiación simbólica del pasado —especialmente la historia de la Rebelión Social Maya— las tradiciones, la lengua y vestimenta.

La asociación civil está conformada por jóvenes oriundos de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto y por algunos “abuelos” que realizan las ceremonias espirituales. El centro cultural atrae visitas de personas de otras localidades y de otros países que llegan con el interés de conocer más sobre la cultura maya. Así mismo, en sus actividades se presentan ofrecimientos rituales y rezos que retoman filosofías *New Age* como las sanaciones espirituales, ceremonias de temazcales e intervenciones artísticas entre otros. Comaroff y Comaroff (2011) examinan que la conciencia o reafirmación étnica se relaciona con el moldeamiento reflexivo de la individualidad con raíces morales. Lo étnico se enmarca en tres esferas: afectiva o de las emociones, los intereses y la elección o autoconstrucción. En el centro cultural Raxalaj Mayab las personas locales y la gente que llega a visitar realizan ceremonias espirituales con sacerdotes mayas, ofrendas a la naturaleza, talleres de bordado o gastronómicos, presentaciones de teatro, pláticas a niñas y niños sobre la rebelión social maya, la medicina tradicional, actividades para conocer la flora y fauna de la región, entre otras actividades que apelan a su identidad.

En cuanto a los servicios privados de la casa de partos Muuch’na’at-sil eek’oob, se dirigen a un público más reducido de clases medias-altas que también recurre a ceremonias y eventos *New Age* y la recuperación de la medicina ancestral maya. Las filosofías *New Age* están centradas en el crecimiento

17 La A.C. Raxalaj Mayab surgió en el año 2009, es promovida por el Instituto Memnosyne, una institución privada con sede en Dallas, Texas. El instituto Memnosyne promueve el rescate de sabidurías indígenas a través de programas locales, nacionales y globales. Sus intereses abarcan los campos de salud y medicina, arte, espiritualidad, cultura indígena, religiones, medio ambiente, ciencia y tecnología a través de formas locales y globales de colaboración.



personal, algunas mujeres realizan prácticas esotéricas o rituales espirituales para el despertar de la conciencia. En la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob las parteras y usuarias promueven la salud emocional como parte del cuidado personal, retoman filosofías budistas, taoístas, entre otras para promover la unidad de la humanidad sin importar las razas, etnias o nacionalidades (Heelas, 1996) y, a la vez, suscitar sociedades justas como parte importante de la espiritualidad. De esta manera observo la recurrencia a la indigenidad y la ancestralidad como una estrategia escalar en donde la medicina alternativa y tradicional se posicionan en un plano más abarcador de identidades y temporalidades de estas agrupaciones para los diferentes públicos.

Como he mencionado, las mujeres y familias que acuden a estos servicios las ubico dentro de estratos económicos medios y altos. El rechazo que ellas expresan en torno a situaciones de violencia obstétrica y la recuperación de la medicina tradicional o alternativa e identidades e imaginarios de lo indígena pertenecen a prácticas de distinción (Bourdieu, 2010). En este sentido, la generación de públicos que visitan la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob se *distinguen* (Bourdieu, 2010) por poseer mayor capital cultural y económico y por el regreso a prácticas “más naturales” y “reconectar con el mundo indígena” a través de los modelos de parto fisiológico en casa y con parteras. Siguiendo a Bourdieu (1989), todo consumo y práctica es “conspicua”, ya sea con el fin de ser vista o no, siendo estas distintivas. Los agentes sociales pueden agudizar ciertas diferencias con la suma de prácticas que refuercen un sentido de crítica o de estilo de vida alternativo como la alimentación, vestimenta, gustos y el uso o no uso de cierto tipo de medicina, al mismo tiempo que la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob ofrece un modelo de atención al parto con la mínima intervención médica y apoyo emocional que permite empoderar las corporalidades femeninas en sus embarazos y partos. A partir del surgimiento de los modelos de parto respetado y con partera, han surgido formas distintas de maternar que apelan “al regreso de lo natural”, “al regreso de las raíces” (Odent, 2005 y 1984). De tal manera que, la distinción continúa con un elevado capital cultural, económico y la apropiación del *mundo indígena* a través de la medicina tradicional y las conexiones que marcan con lo ancestral y lo sagrado de lo indígena.

Felipe Carrillo Puerto: cuna de la rebelión social maya

Muchas personas de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto asisten u organizan eventos culturales que reivindican su pasado maya. La ciudad se caracteriza por haber sido la cuna de la rebelión social maya que abrigó a mayas rebeldes en el periodo de 1847 a 1901. Para el caso de la A.C. Raxalaj Mayab, muchas de sus actividades político-culturales recuperan la historia de la rebelión social maya. Este es un símbolo de identidad, pues esta región acobijó a los rebeldes mayas. Así, muchas agrupaciones de jóvenes, además de recuperar su pasado indígena,



despliegan su filosofía hacia un futuro a partir de replanteamiento en la situación socioambiental y los efectos del desarrollo turístico en sus vidas. Las posibilidades de trabajo se potencializan con sacar provecho a su cultura: traductores o maestros de maya, puestos políticos, asociaciones civiles, entre otros.

Las parteras tradicionales eran invitadas a eventos de la A.C. Raxalaj Mayab, las parteras mayas se presentaban como las poseedoras de los conocimientos de partería tradicional, su origen indígena les dotaba de mayor estatus frente a otras parteras extranjeras. Las parteras tradicionales eran reivindicadas por algunas de las integrantes de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI)¹⁸ que vivían en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto. Muchas de las mujeres manifestaban su preocupación por la disminución de parteras tradicionales, ya que según ellas: “se nos están yendo”. Así, muchas estaban interesadas en aprender de ellas y “no permitir que la tradición desaparezca”, “o no beneficiarse económicamente de sus conocimientos”. En cuanto a los integrantes de la A.C. Raxalaj Mayab, en su mayoría jóvenes mestizos de estratos más populares, pero con carreras universitarias, hablaban con gran respeto hacia las parteras o médicos tradicionales mayas. Así lo relataba Rita, integrante de la A.C. Raxalaj Mayab:

Pienso que hay personas muy sabias en la comunidad y es triste que esa sabiduría se quede solo en algunas manos, sé que también es parte de proteger un medio económico, sé que también es parte de protegerlo de personas que se quieran aprovechar de ese conocimiento y lucrar, nada más lucrar, pero sé que hay modos y combinaciones de plantas que no se comparten cómo lo emplean o cómo lo preparan sanadoras y sanadores sin que tengan que pagar. Y pienso, que sí debe haber una manera o un equilibrio que sea parte de sus ingresos económicos, pero también debe haber una manera de compartirlo con la gente, siento que falta compartir muchas formas de curarnos y sanarnos que se están guardando en algunas manos de abuelos y abuelas y es sabido de muchos casos en el que ha fallecido y nadie ha sabido cómo curar lo que ellos curaban, como a mi abuela (Entrevista a Rita, febrero de 2019).

Las agrupaciones del rescate de las tradiciones, observadas en la ciudad Felipe Carrillo, traían consigo una fuerte reivindicación de la partería tradicional. En este sentido, la partería tradicional se vincula a la preservación de lo ancestral como propiedad intelectual de los pueblos indígenas que adquieren mayor valor y sentido para las personas que quieren reconectar con sus raíces. Pero también como una forma de vida en la que pueden capitalizar sus conocimientos, especialmente médicos tradicionales y chamanes que trabajan en las asociaciones civiles y reciben a turistas que quieren ser atendidos por un médico tradicional maya. En este sentido, para Comaroff y Comaroff (2011), la etnicidad adquiere tintes de empresa, pues adquiere un valor agregado y esto se intensifica en regio-

18 Movimiento de mujeres indígenas que busca el reconocimiento de sus derechos y de los pueblos indígenas. Realizan foros, asambleas y talleres en encuentros nacionales. Durante mi primera estancia de campo, la ciudad de Felipe Carrillo Puerto fue sede de un encuentro en donde pude estar presente en varias de sus actividades.



nes que carecen de una economía productiva como la ciudad de Felipe Carrillo Puerto. Por tanto, la identidad se transforma y es representada colectivamente, así garantiza la experiencia de una cultura amenazada, pero viva.

En mi trabajo de campo pude encontrar que no todas las personas representan o recuperan su identidad de la misma forma, para algunas personas la recuperación se intensifica y adquiere tintes de empresa más que para otras. Es decir, conocí médicos tradicionales que capitalizaban sus conocimientos y sus servicios estaban particularmente dirigidos a un público turista. En cuanto a las parteras tradicionales, no vivían de la partería únicamente y su rango de atención era a mujeres y familias de pocos recursos económicos y de localidades cercanas. Para las agrupaciones como la A.C. Raxalaj Mayab y el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, poseían especial valor aquellas parteras de edad avanzada “las abuelas sabias”; para ellos, las parteras parecen encarnar los saberes y conocimientos del pasado maya. Como lo refiere Rita, el valor de las parteras se vincula con el recuerdo de las madres o abuelas que fueron parteras, que ya fallecieron y “se llevaron consigo los conocimientos”.

Tumben Kuxtal: paraíso maya sin mayas

En Tumben Kuxtal diferentes espacios y actividades apelan al misticismo y la espiritualidad de los indígenas, la vida saludable y la conservación ecológica. Una gran cantidad de eventos de este tipo, como temazcales, ceremonias de ayahuasca, rituales mayas, ferias artesanales, mercados orgánicos, clases de yoga, talleres (agro)ecológicos, eran punto de reunión de algunas mamás que fueron usuarias de la casa de partos Muuch’na’atsil eek’ oob. Este imaginario de *lo natural* y sustentable era adjudicado a la vida de los indígenas.

La ciudad Tumben Kuxtal es anunciada por publicidad dirigida al turismo internacional como un “paraíso maya”. Estos anuncios evocan recreaciones románticas de un pueblo maya que preserva los vestigios y la sabiduría indígena, así como una flora y fauna intactas. Dentro de la misma ciudad se puede observar una gran cantidad de publicidad, arquitectura, intervenciones artísticas y negocios que rememoran una abundante flora y fauna selvática y la imagen del maya prehispánico: “ven a explorar la jungla maya”. Castellanos (2010) argumenta que los discursos que evocan el descubrimiento de sociedades prístinas y paraísos intactos se olvida de las prácticas de los ocupantes originales e incluye metáforas espaciales como si fueran dirigidas a misioneros para justificar la colonización. Esto construye un imaginario particular de publicidad que busca que el turismo tenga mayor impacto en los planes y proyectos de desarrollo internacional.

En la avenida principal de Tumben Kuxtal se encuentran la mayoría de las tiendas de artesanías y restaurantes ataviados de piezas folclóricas de



diferentes partes de México: bordados huicholes, alebrijes oaxaqueños, muñecas mazahuas, rebozos, hipiles yucatecos, sombreros de *huano*, sandalias de cuero y demás artículos. A estas artesanías, Escalona (2016) las llama *etnomercancías*. Este concepto implica analizar los procesos implicados en la producción de la imagen en los mercados turísticos o museos y colecciones.

Las etnomercancías presuponen un trabajo que implica un conocimiento especializado y que expresa formas de entendimiento del mundo que son también específicas de un grupo social, es decir de los mayas. Los turistas al consumir productos elaborados por los mayas, también sienten que se acercan a sus formas de vida y conocimientos (Escalona, 2016: 268).

De esta forma la experiencia del consumo local se vuelve una experiencia exótica.

Por otro lado, a varios trabajadores mayas que viven en localidades cercanas llegan a trabajar a la ciudad de Tumben Kuxtal. Existen varios levantamientos de construcciones de departamentos sobre calles que aún son de terracería, hay poco alumbrado, y aparece uno que otro terreno de monte. Hay casas y tiendas modernas sobre una calle sin pavimentar a lado de alguna casa de madera. Cuando me encontraba en el centro de la ciudad, alrededor de las seis de la tarde, podía ver pasar a personas locales que salían del trabajo. Muchos llegaban de sus pueblos desde las seis de la mañana y se retiraban hasta las cuatro o seis de la tarde. Los que trabajaban en hoteles y restaurantes portaban uniformes blancos o cafés, otros eran albañiles que iban con pantalones de mezclilla y camisas. Su vestimenta hacía que pasaran inadvertidos por los turistas de atuendos exóticos o coloridos. El pasar de los trabajadores por el corredor turístico hacía gran contraste con los turistas que paseaban por el lugar. Dentro de los espacios públicos estaban bien definidos: entre los que iban a trabajar y los que iban a disfrutar. Así, mucha gente de la clase trabajadora –según mi parecer– permanecía oculta en el trasfondo donde trabajan y en sus espacios, quedando en sus localidades periféricas o en colonias marginadas. En mi llegada a Tumben Kuxtal observé cuadras enteras de casas de madera y de cartón, al principio pensé que se trataba de las personas oriundas y empobrecidas que pagaban rentas. Entre estas casas se han montado pequeños restaurantes para la misma gente de ahí, con precios más accesibles en comparación con el resto de los negocios que hay en Tumben Kuxtal. La zona carecía de alumbrado público y agua potable, entre otros servicios.

De acuerdo con Duncan y Duncan (2001), la búsqueda de distinción social a través de políticas de privatización, la construcción de la naturaleza salvaje y el antidesarrollo tienen una dimensión política. El autor argumenta que es posible observar relaciones entre el paisaje, la exclusión y las actividades estéticas en determinados escenarios. El estilo de vida de un determinado grupo de individuos, sus patrones de consumo y el placer visual de los paisajes naturales contienen relaciones de clase que no siempre son evidentes.



Las políticas altamente restrictivas de terrenos residenciales mediante la protección de terrenos sin desarrollar como reservas naturales tienen un papel activo en el desempeño de las identidades sociales de la élite. La distinción social (Bourdieu, 2010) se logra y se mantiene al preservar y realzar la belleza de los lugares. El retiro estético a una región aparentemente virgen aparta de los procesos negativos que ha generado la modernidad y crea una diferencia con la sociedad de masas (Duncan y Duncan, 2001). Sin embargo, también existe una estética de comunidad que celebra los signos-valores de las relaciones de buena vecindad que ocultan la falta de relaciones comunitarias más desarrolladas. Así, entre las personas que deciden tener prácticas diferenciadas a la sociedad de masas, estas generan valores que todos deben seguir, tales como el cuidado y respeto a la naturaleza, el consumo de productos orgánicos, etcétera, pero que presentan sus propias contradicciones, por ejemplo: la obtención de estos productos de elevados precios en tiendas comerciales. Estas posturas de conservación y de retorno a lo natural para la distinción no siempre presentan una postura crítica frente a la escasez de terrenos o la exclusión de las personas locales. Estos son mecanismos de exclusión social en cuanto quedan al alcance y goce para un número reducido de personas y de reafirmación de identidades de clase de élite. Para Bourdieu (2010) los miembros de ciertos lugares tienen la capacidad de movilizar capital económico y cultural con el fin de crear paisajes que incorporan algunas formas de vida mientras que excluyen y borran otras. La estética de un lugar tiene un papel imprescindible en las relaciones de clase porque intencionalmente pueden ocultar la pobreza (Harvey, 1989). En otro momento, en casa de doña Anita, una señora maya que vive en la localidad de Señor del municipio de Felipe Carrillo Puerto, comentamos que en la casa de partos Muuch'na'atsil eek'oob había un temazcal, entonces don Romualdo, esposo de doña Anita, dijo: “ah esas cosas donde se meten los gringos a sudar”, le contesté que sí y le pregunté que si los conocía. Me contestó: “sí una vez fuimos a Playa del Carmen con mi hijo a construir de esos... solo nos iban diciendo cómo hacerlo”. Entonces le pregunté si no había entrado en uno, se rió como si se estuviera burlando de mí y me dijo que no. Doña Anita de manera sutil y un poco penosa me preguntó si los temazcales eran seguros. A pesar de que la familia conocía los temazcales nunca estuvieron dentro de uno y tampoco se les veía muy convencidos a hacerlo. La autoexclusión de algunas personas a ciertos espacios se relaciona con un modo de vida, prácticas y creencias en común. Las primeras veces que me acompañó mi mamá a la casa de partos, no la veía interactuar con las demás personas “porque qué tal digo algo y es mal interpretado por las demás, prefiero estar con los de mi región, pues ya sé el significado de las palabras, aunque no hable mucho maya, congeniamos bien [...] hay mexicanos que sí se llevan bien con ellos” apunta, por ejemplo, “había una mujer que era mexicana, pero era güera y hablaba inglés y se vestía como ellos”. De acuerdo con su descripción, vestirse como ellos era usar ropa holgada, de colores, *piercings*, tatuajes y el uso de *rastas*. Para personas locales, como mi



mamá o doña Anita, algunas actividades como los temazcales, las ceremonias de ayahuasca y demás actividades que realizan algunos turistas de Tumben Kuxtal son consideradas “cosas de *hippis*”.

En cuanto a la forma en cómo los turistas ven a los mayas, Élbey (2017) anota que la mayoría de los turistas internacionales no conciben que los empleados de sus hoteles puedan ser mayas. Esto se debe a las contradicciones entre las representaciones que la gente de fuera hace de los mayas y son difundidas en eventos culturales, artísticos, negocios turísticos, las mismas autoridades políticas de Tumben Kuxtal que promueven representaciones folklóricas de lo maya y la forma actual de vivir de los habitantes mayas. Por el otro lado, los nativos, como Élbey (2017) llama, no reconocen las creencias prehispánicas de interés turístico (ceremonias como la boda maya, los temazcales, etcétera, actividades de otras culturas adjudicadas a los mayas), sino que están más afiliados a creencias católicas y cristianas, no trabajan la tierra, más bien tienen trabajos en lugares más urbanizados. La mayoría de ellos son de estados de la región sur –Chiapas, Campeche, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo– (Élbey, 2017). La ropa ordinaria de los trabajadores, su trabajo asalariado y el modo de vida urbano no corresponde con el discurso turístico que se hace de ellos (Élbey, 2017).

La ciudad Tumben Kuxtal se ha conformado como una ciudad turística mediante un proceso de despojo del territorio indígena y es habitada mayormente por comerciantes, trabajadores extranjeros y mexicanos. Así, la representación de lo maya, además de ser estética de lujosos negocios, también es retomada por personas de diferentes orígenes que están en búsqueda de una vida más “conectada a la naturaleza”. En el contexto turístico de Tumben Kuxtal se ofrecen experiencias para conocer el estilo de vida del pueblo maya. Como lo señalan Comaroff y Comaroff (2011): “se agrega un toque de aventura, de experiencia mágica, de aprendizaje de técnicas ancestrales” (s. p.) para el conocimiento del mundo maya. En palabras de Castañeda (2009), “las apropiaciones de ‘lo maya’ por parte de ‘angloamericanos mayas wannabees’ han reconstruido su propia realidad de ‘lo maya’” (s. p.). Comaroff y Comaroff (2011) argumentan que la tradición de forma enajenable se vincula con un proceso de colonialismo y lógicas neoliberales. Muchas veces son los intelectuales de clase media quienes no están de acuerdo con la comercialización o representación de lo maya en ámbitos turísticos ya que lo vinculan a la caricaturización de la cultura. Algunos le han llamado peyorativamente a este proceso “xcaretización”¹⁹ (Avilez, 2018). Para algunas personas esto tiene tintes negativos, pues las representaciones de lo maya en ámbitos turísticos se relacionan con fines lucrativos, acciones superficiales y de discriminación.

19 Este término proviene del parque temático X-careet ubicado en el estado de Quintana Roo. Ofrece la experiencia de la aventura “en el místico paraíso maya” a través de representaciones de rituales, el juego de pelota y otras prácticas de los mayas prehispánicos.



Servicios de Salud en Tumben Kuxtal

Tumben Kuxtal cuenta con un centro médico y con dos hospitales privados, los cuales no trabajan los fines de semana y tampoco cuentan con una amplia gama de especialistas. El desarrollo de la ciudad, se relaciona más con los negocios de hoteles, departamentos, restaurantes, que con los bienes y servicios para la gente que ahí vive –incluso hasta los hoteles más lujosos tienen problemas de suministro de agua–.

Las opciones de medicina alternativa que ofrece Tumben Kuxtal se presenta como poco asequible para quienes tienen menos dinero, considerando que están a precios que únicamente pueden pagar las clases medias y muchas de las veces no basta con una consulta, sino como lo indica Ingrid, son consultas periódicas que en suma pueden llegar a ser costosas. Muchas de las opciones de medicina alternativa o biomédica que consumen personas con estilos de vida alternativos son diferenciadas por clase social: las personas sin la posibilidad de pagar grandes cantidades de dinero para la atención de su salud tienen la opción de los hospitales públicos –donde no existe personal o medicamentos suficientes y la larga espera para ser atendidos se vuelve una constante–. De tal manera que, las opciones para la gente con menor posibilidad económica terminan por ser empresas de salud mucho más baratas.

Alondra, una mujer extranjera, madre de dos hijos pequeños, que trabaja de mesera en uno de los bares de la playa menciona que cuando necesita visitar al doctor acude con un homeópata porque no existen muchas opciones: “me ha pasado, por ejemplo, ella tiene unos horarios muy particulares [la homeópata] y muy limitados”. Alondra cuenta que las visitas con diferentes profesionales de la salud se vuelve un “peregrinaje”, desde clínicas privadas que cobran cuantiosos precios, consultas en farmacias baratas hasta el servicio público de salud: “tienes que ir a consultar con tres doctores antes de llegar [a sanarte]. Para mí es pura *gastadera*”. Así como Alondra, muchas mamás han mencionado que gastan “el doble o el triple” en el tratamiento de sus enfermedades.

De esta forma, en la ciudad de Tumben Kuxtal, las mujeres y familias buscan las mejores opciones para atender su salud. Sin embargo, evitan consumir fármacos, por el contrario prefieren los remedios de la medicina tradicional. Las usuarias de la casa de partos Muuch’na’atsil eek’oob” resuelven en colectivo dudas en torno a los cuidados durante la maternidad y para informarse a partir de la experiencia de las otras madres. De acuerdo con Sara, la solidaridad que encontró entre mujeres en la casa de partos Muuch’na’atsil eek’oob le permitió sentirse acompañada durante el proceso de embarazo y la maternidad. Sara, una mujer de treinta y cuatro años, originaria de la Ciudad de México, llegó a Tumben Kuxtal en busca de trabajo: “estaba buscando un lugar tranquilo, me



gustan los lugares así, además me gusta estar en contacto con la naturaleza”. Penélope, una partera de la casa de partos, ha mencionado en otras entrevistas que el proyecto Muuch’na’atsil eek’oob buscaba ser un espacio que generara formas alternativas de vivir entre las usuarias y las parteras. El estilo de vida que proponía era una forma de vivir con la menor cantidad posible de dinero y reunir a mamás para que entre todas educaran a sus hijos sin la necesidad de llevarlos a una escuela. Penélope, desde una visión esencialista de las sociedades indígenas, hacía referencia a las sociedades matriarcales y tradicionales en donde las mujeres se cuidaban entre ellas y eran las que decidían sobre la organización de la comunidad. La partera hacía asociaciones entre sociedades indígenas como los Mosuo en el Tibet o los mayas para ejemplificar las sociedades matriarcales. Además de la esencialización que ella realizaba sobre el matriarcado, presentaba un imaginario de las sociedades indígenas como sociedades justas, equitativas y en contacto con el medio ambiente donde la mujer tenía especial relevancia para tomar decisiones y para el cuidado de los hijos. En ese sentido, la partería de Tumben Kuxtal no únicamente se circunscribe a una representación de las sociedades prístinas, sino también hace referencia a una forma de vida del pasado y con sociedades matriarcales. A la partería de la casa de partos Muuch’na’atsil eek’oob la engloban representaciones de etnicidad conectadas con una visión romántica del pasado.

Discusión

El momento de crisis o cierre de la casa de partos Muuch’na’atsil eek’oob durante una parte de mi trabajo de campo, me permitió conocer las estrategias de legitimación de las parteras autónomas para ser reconocidas por la Secretaría de Salud: aunque las parteras de la casa de partos Muuch’na’atsil eek’oob no tienen un origen indígena, apelan de manera crítica a su reconocimiento porque ellas recuperan los conocimientos de las parteras tradicionales desde una mirada enfocada al parto humanizado.

Por otro lado, las parteras tradicionales a veces no están tan informadas en cuanto a los derechos de las mujeres para parir libres de violencia obstétrica. Con ello, apunto que la mayoría de las veces las parteras tradicionales no se identifican con “la pureza” con la que son representadas por las parteras autónomas.

Conclusión

En esta investigación he analizado dos contextos en donde se generan públicos que recurren a la partería y las maneras en que se recuperan representaciones de lo maya en estos procesos desde una perspectiva interclasista.²⁰ Para Castañeda

20 Para observar el análisis de la partería como un proceso interseccional de racialización ver el trabajo de Vega Rosalyn “No Alternative: Childbirth, Citizenship, and Indigenous Culture in Mexico”.



(2009) el turismo, el nacionalismo y la imaginación transglobal de lo primitivo forjan identidades locales –entre habitantes originales de la región– y no tan locales. Las mujeres y familias indígenas –locales– paulatinamente dejan de ser atendidas por parteras tradicionales para usar el sistema médico público. Sin embargo, la resurgencia de la partería se desenvuelve con públicos de clase media y alta. Este trabajo muestra que el movimiento que intenta rescatar la partería humanizada en México no visibiliza las contradicciones de un consumo neoliberal de lo étnico (Vega, 2018).

Algunos públicos que apelan al consumo de lo maya, se relacionan con movimientos globales que recurren a filosofías “para el despertar de la conciencia” a través de formas de vida alternativas. De esta manera, el consumo étnico y espiritual se relaciona con las representaciones de lo indígena, que al mismo tiempo tienden a relacionarse de manera esencialista con la protección del medio ambiente y la generación de opciones de vida más sanas en términos alimenticios y de salud. En esta búsqueda de opciones alternativas se presentan contradicciones. Contrariamente a estas representaciones, las parteras mayas se han insertado en procesos de modernización: asisten a cursos de capacitación de la Secretaría de Salud, dialogan de manera más cercana con la biomedicina y adoptan prácticas de ella. Los remedios no son siempre a base de hierbas, también se sirven de medicamentos de farmacia. Por otro lado, la gente joven de Felipe Carrillo Puerto que reivindica sus raíces mayas, recuperan a las parteras tradicionales como un legado de su cultura y como agrupaciones legítimas para recibir sus conocimientos y preservarlos. Agrupaciones culturales locales como la A.C. Raxalaj Mayab y la radio Xenca “voz del gran pueblo” producen representaciones de la partería tradicional ligadas con un mundo natural, sumado a la recuperación de la lengua maya, la vestimenta y alimentación tradicional.

La desigualdad económica en Felipe Carrillo Puerto y Tumben Kuxtal tiene un impacto sobre el acceso y las posibilidades de atención de salud para las diferentes clases sociales y grupos étnicos. Las localidades con población indígena y sin ningún crecimiento económico se han quedado marginadas. En este contexto se han generado opciones privatizadas y abaratadas de salud como opciones asequibles para públicos con menor poder adquisitivo –como la proliferación de farmacias genéricas que brindan consultas médicas con profesionales de salud que no recibieron una formación académica de calidad-. Al mismo tiempo, en estos contextos, la revaloración de la partería también se supedita con la escasez de servicios de calidad para la atención de su salud. ☸



Referencias

- ARGÜELLO, HILDA y ANA MATEO (2014). “Parteras tradicionales y parto medicalizado, ¿Un conflicto del pasado? Evolución del discurso de los organismos internacionales en los últimos veinte años”. En: *LiminaR*. Vol. *XII*, Núm. 2, julio-diciembre, San Cristobal, Chiapas.
- BOURDIEU, PIERRE (1989). “El espacio social y la génesis de las clases”. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Tomo 3, Núm. 7.
- BOURDIEU, PIERRE (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Editorial Montresor.
- BOURDIEU, PIERRE (2010). *El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura*. Siglo Veintiuno.
- CASTAÑEDA, QUETZIL (2009). “Chapter Thirteen. Heritage And Indigeneity: Transformations In The Politics Of Tourism”. En: *Cultural Tourism in Latin America*.
- COMAROFF, JOHN & JEAN COMAROFF (2011). *Etnicidad*. S.A. Katz Editores.
- CASTELLANOS, BIANET (2010). *A return to servitude. Maya migration and the tourist trade in Cancún*. Minesota, Estados Unidos.
- DAVIS-FLOYD, ROBBIE & CHRISTINE JOHNSON (2006). *Mainstreaming midwives: The politics of change*. CRC Press.
- DUNCAN, JAMES, & NANCY DUNCAN (2001). “The aestheticization of the politics of landscape preservation”. En: *Annals of the association of American geographers*. Tomo 91, Núm. 2.
- ÉLBEZ, MELISSA (2017). “¿Quién es maya en un entorno turístico? Patrimonialización y cosmopolitización de la identidad maya en Tulum, Quintana Roo, México”. En: *Cultura y representaciones sociales*. Tomo 11, Núm. 2.
- ESCALONA, JOSÉ (2016). “Etnomercancía y sobrefetichización. Ensayo de mirada estereográfica”. En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Núm. 148.
- MARTÍNEZ, INDALECIO & ROMÁN LÓPEZ (2017). “Violencia obstétrica: percepción de la mujer en la atención de parto en dos hospitales rurales de la zona nahua-mixteca”. En: *Primer Congreso sobre las violencias de género contra las mujeres*. UNAM.
- GALINIER, JACQUES & ANTONIETTE MOLINIÉ (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Abya Yala. Quito Ecuador.



- GARAVITO, CECILIA (2010). “Vulnerabilidad en el empleo, género y etnicidad en el Perú”. En: *Economía*. Vol. XXXIII, Núm. 66, semestre julio-diciembre.
- GIRE/FUNDACIÓN ANGÉLICA FUENTES (2015). *Violencia Obstétrica. Un enfoque de derechos humanos*.
- GONZÁLEZ, SOLEDAD (2005). “La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena”. En: Falcón, M. (director). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. México: El Colegio de México.
- HARVEY, DAVID (1989). *The condition of posmodernity: An enquiry into the origins of cultural changes*. Oxford: Blackwell.
- HEELAS, PAUL (1996). *The New Movement. The celebration of the self and the sacralization of Modernity*. Blackwell.
- LAAKO, HANNA (2017). *Mujeres situadas: las parteras autónomas*. Colegio de la Frontera Sur. Kindle Edition.
- ODENT, MICHAEL [1984] (2005). *Nacimiento Renacido*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Creavida.
- SESIA, PAOLA (2017). “Maternidades violentadas, ¿maternidades justiciables? Una primera aproximación a la judicialización de la violación de los derechos en salud materna en México”. En: Saldaña, A., L. Venegas, L. & D. Tine (coordinadores). *¡A toda madre! Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Editorial Itaca. Universidad de Guanajuato.
- VEGA, ROSSALYNN (2018). *No Alternative: Childbirth, Citizenship, and Indigenous Culture in Mexico*. Texas, University Press.
- WARNER, MICHAEL (2008). *Públicos y contrapúblicos*. Barcelona: Museu d’Art Contemporani de Barcelona.
- WOLF, DIANE (1996). *Feminist Dilemmas in Filedwork*.



Páginas de internet consultadas

- AVILEZ, GILBERTO (2018). “La xcaretización del mayaland”. En: *Noticaribe*. Recuperado de <https://noticaribe.com.mx/2018/09/18/la-xcaret-izacion-de-mayaland-por-gilberto-avilez-tax/>
- DE LEON, EVA (2013). “El parto es amor y no admite instrumental ni medicinas”. Recuperado de <https://www.laprovincia.es/sociedad/2013/11/08/michel-odent-parto-amor-admite/569806.html>
- INTERNATIONAL CONFEDERATION OF MIDWIVES (2014). *Carta de Derechos de las Mujeres y Matronas*. Recuperado de https://www.internationalmidwives.org/assets/files/general-files/2019/02/cd2008_002-v2014-spa-carta-de-derechos-2.pdf
- LOBA FILM. 2016. Entrevista con Cristina Alonso. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=nSSl5DN5sio&t=206s>
- POZZIO, MARÍA (2016). “La gineco-obstetricia en México: entre el “parto humanizado” y la violencia obstétrica”. En: *Revista Estudios Feministas*. Tomo 24, Núm.1. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p101>
- SECRETARÍA DE SALUD (2018). *Partería profesional en México*. Recuperado de https://maternidadsegura.com.mx/6ta-reunion-tecnica/presentaciones/01_Parteria_Profesional_en_Mexico.pdf
- SECRETARIA DE SALUD (2019). *Evidencia documental de avance en el primer trimestre de 2019 de los indicadores del programa anual del trabajo de vigilancia epidemiológica en siaffaspe del estado de Quintana Roo*. Recuperado de <https://qroo.gob.mx/sites/default/files/unisito2019/04/PanoramaTrimestralEneMAr2019.pdf>
- SEGOB (2017). *Plan estatal para el desarrollo Quintana Roo 2016-2022*. Recuperado de <https://www.qroo.gob.mx/eje-4-desarrollo-social-y-combate-la-desigualdad/salud-publica-universal>



Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



EDITORIAL

Gonzalo Humberto Rosado García
Corrección de estilo: estilo de corrección

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Neus Crous-Costa
Turismo y armchair tourism.
Una reflexión sobre la naturaleza del turismo

Anna María Fernández Poncela
Identidades, patrimonios y territorios:
el caso de Malinalco según sus habitantes

**Miguel Guevara Chumacero, Vladimira Palma
Linares y Carlos Maltés González**
Fuego en el manglar. La producción de carbón vegetal
entre los mayas chontales de la costa de Centla, Tabasco

Leif Korsbaek
Hortense Powdermaker. Una antropóloga socio-cultural
adelante de su tiempo

Roberto Campos Velázquez
Experiencia, reflexividad y trabajo de campo: análisis de
una relación con las músicas tradicionales

Carmen Andrea Elena Ríos
Entre la música y el cine. Arirang como fuente histórica
para el estudio de la resistencia coreana de los primeros
años del colonialismo japonés

Todd McGowan (Traducción: Sergio Aguilar Alcalá)
El cine después de Lacan

RESEÑA

**Emmanuel Alejandro Sandoval Pérez y
Manuel Sandoval García**
Una introducción a la ciencia de la psicología:
interdisciplinariedad sin pseudociencias

FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Ricardo Pat Chan
Mirada fotográfica de finales del s. XIX y principios
del XX: el registro gráfico de la Fotografía Guerra

DOCUMENTO HISTÓRICO

Gabriel Angelotti Pasteur
Carta sobre la historia primitiva de la fiebre amarilla,
por el illmo. sr. doctor Don Crescencio Carrillo y Ancona,
Obispo de Yucatan, de la Sociedad Mexicana de geografía,
estadística e historia y de otras corporaciones científicas,
nacionales y extranjeras

DOSSIER

Andrew Roth Seneff
Presentación del Dossier: Etnografía de prácticas e
instituciones en la época posmoderna

José Manuel Oyola Ballesteros
Diversas formas de cuidar a la madre-maíz: prácticas
agrícolas en las milpas de los wixaritari de San Andrés
Cohamiata, Jalisco (1960-2019)

Yaredh Marín Vázquez
Crear un intersticio sagrado para nacer. Un análisis
antropológico de ejercicio de la partería profesional
urbana en una casa de partos en México

Karla Estela García
“Si no es un hijo, entonces ¿Qué?” Otras relaciones para
ser-hacer familia a partir de la elección de no reproducción
biológica masculina en la Ciudad de México

Lourdes Melissa Chablé Chi
Etnicidad y generación de públicos en el uso de la partería
en dos ciudades del sur de México